

اللمعة

عربية
في

تحقيق مباحث الوجود، والكُدُوث والقد، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيمة، البحر المواجه، الجامع لأشنيات العلوم، النظار المحجج

الشيخ (ابن هيم بن مصطفى) الطيبي (المنزاري)

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

صحيح الكتاب، وعلى مولاه، وزم لم يترك له من العلم كبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهر بن الطيبي (المنزاري)



دار الإفتاء

اللبنة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - كلمة الناشر

هـ - فهرس الكتاب

ج - ١ كلمة العلامة الكوثري في
كتاب «الابحة» ومؤلفه

لمحاضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير

الشيخ عيسى منون

شيخ دواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء بالأزهر

مردى

ارفع هذا الكتاب فضيلتكم لانكم الحق

الفضل لهذا الفن الدقيق والبيان المدقق لعلوم العقيدة

والتوحيد -

واجياً المولى جل وعلا ان يقيم ذخراً للعلم

ومرجعاً لأهل الله انه سميع مجيب ؟

ناشر الكتاب

الشيخ عز الدين محمد بن عبد الله



العلامة الجليل صاحب الفضيلة
الشيخ عيسى منون
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على حياته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه انصح العرب ، وفضل من اتوق جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فاذى حدانى الى طبع هذا المؤلف النفيس انى كنت اتوق الى نشر كتاب فى علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العباد لعالم سلفى كبير سلم العقيدة غير زائنها ، بعيد عن مذهب المجسة ، والمعتزلة ، والجبرية ، لامقصدلى من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائب البحث كثير المراجعة والتقيب بفهارس دار الكتب الملكية العامة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحث فيها عن بقيق وماتحفزنى اليه نفسى من توخى طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قت بالفائدة المرجوة الموفرة .

لهذا كله لم ادع المناسبات تمر بهاء ، وتذهب جفاء بل كنت لالاكاد اسمع عن كتاب فى هذا الفن الا بحثت عنه وسعيت اليه ولشرف مقصدى ونبل غايتى لم ارجع بصفقة المغبون ولا بنفى حنين ، فاهم الله جل شأنه وعز سلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق ونفر علماء الحديث والرجال - فى القرن العشرين - الذاب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكورنى وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن .

فارشدنى حفظه الله تعالى وامد فى عمره الى كتاب « اللمة » فى تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة التحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبي المذاوى المعروف باستاذ العلامة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب » ودفينة المطالب « وطلب منى فضيله ان اطلع على الكتاب وابحث قبل الاقدام على نشره ومن اين لئلى ان يبحث ويبدى رأيا فى كتاب الله العلامة الحلبي واستحسنه استاذنا الكورنى ولكنى تنفيذاً لأمره وتحقيقاً لرغبته اطلمت على الكتاب وقرأته فوجدته آية فى تحقيق مباحث الوجود ومعجزة فى فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لان مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً وعصها تمحيصاً دقيقاً فينا نحمده يذكر اراء الفيلسوف « ناليس » فى مبحث الوجود يتقل الى كلمة الفارابى فى الجمع بين رأى « افلاطون » و « ارسطو » ثم يرجع على اقوال صاحب القيسات ومنها الى رأى « الاشعرى » و « الصدر الشيرازى » و « الطوسى » وجهور الحكماء .

ثم يذكر رأى « أبى البقاء » و « علماء الدولة السمنانى » والمحقق « البياضى » و « أبى اسحاق الاسفرائينى »

و « ابن الحسين البصري » وصاحب الكشف و « الرازي » و « الاصفهاني » ، و « امام الحرمين » وابن العربي هذا الى الكلام على اراء الجبرية ، والمعتزلة ، والمثنائين هو الاشراقين ، والامامية . الى غير ذلك من البحوث الغريبة المتفرقة في شتى الكتب حتى ان الباحث الجهد في هذا العلم لو اراد الاطلاع على مادونه المؤلف في هذا الكتاب الصغير الحجم الغرر المأدة والكبير القائمة في متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل . هذا فضلاً عما سيتكبد منه الشقة في البحث والتنقيب .

فلاهمية هذا الكتاب استعنت بالله التقدير في نشره وابرازه الى عالم المطبوعات لأول مرة لاسيما وقد اجاب رجائي صاحب القضية الملامة الكوثري نصحه وعلق عليه تعليقاً علياً ضيماً لجواه الله عن العلم وأعله غير الجزاء راجياً من الله ان يعم نعمه ، والله سبحانه الموفق لما فيه الخير والصلوات .

الناشر

السيد عزّة العطار الحسيني

الدمشقي



الى جاء ، اصلاح الاخطاء المهمة كالآتي

١٩/٢ بانتهاج و ٢٠/٧ الثالث (٣) و ١٧/١٢ التوجه و ٢٠/١٣ عدم انكان و ١٩/١٤ قضى .
(بدل ليس) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ لو الدهرى و ١٩/٢٤ الوجود و ٣/٢٥ يتلص
١٩/٢٦ وجودها و ١٨/٥ انه (بدل ان) و ١٩/٦٨ تنذب و ١٢/٧٠ طله . وما سوى
ذلك ظاهراً .

فهرس مباحث كتاب اللبحة

الصفحة

- ٥ — ٢ مقدمة كتاب اللبحة وترجمة مؤلفه ، للأستاذ المحققين العلامة المحدث الكبير الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري .
- ٦ مطلع الكتاب ، وذكر مآخوته مقدمته والمقالات الثلاث ، وأهمية مباحث الكتاب
- ٧ المقدمة ، أقسام الموجود من واجب ويمكن ، جوهر وعرض ، صاى ومجرد ، واستيفاء أقسامها استيفاء بالنا .
- ٩ أقسام العرض ، ١٠ المقالة الاولى ، والفصل الاول من فصولها الثلاثة ، أقسام الحوادث والتقدم ، معنى الوجود ، ومعنى كونه عين الماهية .
- ١١ — ١٢ بحث مجمع في حقيقة الوجود ، قول ثالث في مبدع العالم ، ثبوت الماهيات الممكنة في علم الله سبحانه .
- ١٣ معنى نفس الامر ، تحقيق تعلق العلم بالمستحيل .
- ١٤ — ١٥ انقسام الحوادث الى ذاتي ، وذهري وزماني عند الفلاسفة ، الفرق بين السلب البسيط وغيره ، بيان السرد ، والدمر ، والإيمان .
- ١٦ — ١٩ الفصل الثاني ومباحث الخمسة ، النسب بين أقسام الحوادث والتقدم مفهوم وصدا ، وهواد تلك النسب ، وذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة النسب بينهما .
- ١٧ — ٢٠ الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحوادث الدهرى لجميع الممكنات عند الفلاسفة .
- اقسام الموجود بالنظر الى المكان والزمان . معنى المكان والمكانى ، ما ينسب الى المكان بـ (في) .
- ٢١ — ٢٨ معنى الزمان والزمانى ، ما ينسب الى الزمان بـ (في) . حدوث العلم عند قدماء الفلاسفة . كلمة الفارابى في الجمع بين رأى أفلطون وأرسطو . قولهم لصاحب القيسيات في الحوادث .
- ٢٩ — ٣١ بيان اقسام القديم الذاتى والدهرى والحوادث الثلاثة مفهوما ، والنسب بينها باعتبار التحقق ، ذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة تلك النسب .
- ٣٢ — ٣٣ المقالة الثانية وفصلها الاول في القضاء والقدر ، وفي معناها عشرة اقوال للفلاسفة والصوفية ، والصدر الشيرازى ، والطوسى ، وجوهر الحكما . وبعضهم رأى البقاء والماتريديّة ، وصاحب القيسيات .
- ٣٦ — ٤٤ بحث مستفيض في القضاء والقدر لصاحب القيسيات يمدده المصنف لباب ما عليه أرباب العقول القدسية
- ٤٥ — ٤٦ الوجوب عن الله وقول علاء الحقلة السمتانى ، الفصل الثانى في بيان المؤثر فى اتصال المباد ، واختلاف العقلاء في ذلك على ستة عشر قولاً ، وقول الجبرية .

- ٥٠-٤٧ قول الأشعري في المشهور عنه ، وتقول الماتريدية ، ويبحث مجمع من اشارات المرام
المحقق الياضي في ذلك ؛
- ٥٤-٥١ مذهب أبي اسحاق الاسفرائني على الاحتمالين ، ورأى المعتزلة ، وآراء أبي الحسين
البصري ، وصاحب الكتاب ، والرازي ، والاصفهاني ، والمشائين ، والاشراقين ،
والامامية ، ومحقق الصوفية .
- ٥٩-٥٤ القول الأخير لامام الحرمين في تأخير قدرة العبد ونص كلامه في النظامية وانفاق
ذلك مع التحقيق من مذهب الاشعري ، ومناصرة كثير من المحققين لهذا القول ،
والفرق الواضح بين هذا القول وقول المعتزلة ، وتقول الرازي في الجمع بين قول
الاشعري وقول المعتزلة ، وكلمة الكوراني في كتابه تصد السيل ومسلك السداد
في ذلك .
- ٦٣-٦١ المقالة الثالثة ، والفصل الأول منها في حقيقة التكليف ، واستناع التكليف بما لا يطاق
وأقسام الصفة السبعة من الحال والصفة الاختيادية ونحوها .
- ٦٧-٦٤ مبادئ أفعال الانسان ، ومراتب العقل ، وكيفية صدور الافعال من قدرة العبد
وارادته .
- ٧٠-٦٨ الشبه الخسة المرددة على صحة التكليف ، وأجوبة الطوائف عنها يرمبعت تعلق علم الله
بأفعال العباد .
- ٧٢-٧٠ تصوير الشبهة التي تورد على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد
أجل تصوير .
- ٧٣ ذكر من قبل هذه الشبهة كدليل ومن أبي ذلك . وانفراق المعتزلة في الجواب عن
هذه الشبهة الى اربع فرق . والتسديد البحث ببيان اختلاف الناس في حقيقة العلم ،
واختلافهم في حقيقة علمه تعالى ، واختلافهم فيما يتعلق به علمه تعالى .
- ٧٥-٧٤ طرق الفرق الأربع المذكورة في دفع تلك الشبهة ، كفر أصحاب جهم بنفهم علم الله
بالحوادث قبل حدوثها .
- ٧٧-٧٦ جواب الفقرة الرابعة بطريق المعارضة وبطريق الحل ، ومواقفة الآخرين لهم في ذلك
ويان ان علمه تعالى بفعل العبد لا يوجب غير اللزوم وبمجرد اللزوم لا يدل على علية
احدهما للآخر . والعلاقة بين العلم والمعلوم ، ويان ان المطابقة بين الشيئين تكون
على وجهين :
- ٨١-٧٨ والشبهة التي تورد على صحة التكليف باعتبار تعلق قدرة الله بفعل العبد ، انواع المحال
والنصرف في الكون على مقتضى الحكمة ، اختلافهم في جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٨٤-٨٢ كلمات لمصاحب التفرعات في افعال العباد وصحة التكليف ، وختام الكتاب .



العلامة الحق الكبير صاحب القصة
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوفي
وكيل المشيخة الاسلاميه و الملاحه الميامه - عا

اللمعة في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم ، البحر المواجه ، الجامع لأشتات العلوم ، النظار المحجاج

الشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي النجاشي

للمعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للمؤلف

العلامة المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

كلمة عن كتاب اللمة

ومؤلفه البارع

لو كانت في كبريات العواصم الشرقية لجان عالية تتفرغ للبحث عن الكتب البالغة النفع في مختلف العلوم وشتى المواضيع لموالاة نشرها - الأهم فالأهم - تحت إشرافها لتبدل الأرض غير الأرض والامة غير الامة لكن أين تلك المهمة الوثابة التي تتفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدعة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكمن كتاب في غاية النفع في موضوعه لا يؤبه به بل يجهل مقدار مؤلفه في العلم أولا يعلم أصلاً ؟ . فطبع كتابه يعث مؤلفه حيا بعد أن كان نسياً منسياً . وكمن بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجباً عن الابصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكتراث مجلبة لمقت الأجداد ، ولعنة الأخفاد . والكلام مجال واسع في هذا الصدد لكن نكبح جماح القلم ونزج الى الكلام عن « كتاب اللمة » في تحقيق مباحث الوجود ، والحدوث ، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنفاً الأستاذ الأديب البجامة الغيور السيد عزة العطار الحسيني الدمشقي حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم في عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقي سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذي ألفه العلامة الأوحد الجامع بين أشنات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ إبراهيم الحلبي المعروف بأستاذ راغب باشا - ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف (سفينة الراغب ودفينة المطالب) - ولا يخفى على من عني بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد ، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكمن تعب علماء اصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدوا في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب وهما هو مبحث الوجود الذي يدعى كثير من الناظرين انه بديهي التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر باديء ذي بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصاً فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فتيه في مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المذكر فيسلك به سبيل الرشدين فينجلي له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أرارها وحل ألغازها وهي في حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل . مثل ذلك في مسألة القضاء والقدر ، وكمن هلك في مهاويها من أناس لم يهتدوا الى من يدهم على . لم . الأبلج في هذا الباب ، واستسلخوا لظلام الهوى فضلوا السيل ، ومبحت أفعال العباد لا يقل

خطورة من تلك المباحث بل هو وعز المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ، وتهديه الى مرشد رشيد يصره في موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .
وهذا الكتاب الذى نحن فى صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفوة المنشودة فيها أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم الله يوصوننا بهذا الكتاب فى تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها مالا يوجد فى كثير من الأسفار الكبار وليس الخبر كالمعاينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال فى تاريخه عند ترجمة المؤلف : « واثبات فضل هذا العالم الجليل لا يحتاج الى شاهد سوى كتاب اللمعة » والوزير المذكور من المقتضدين جداً فى مدح الرجال ، وأستدراكاته اللمعة على ابن خلدون فى الكلام على العلوم بما يدل على انه خزيمة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أركتاباً بهذا الحجم يحوى مثل هذا العلم الجم .

اسم المؤلف ونسبه

هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذارى بالذال المعجمة نسبة الى المذارى جمع المذرة آلة تذرية القمح وقد نسب أحد آبائه الى صنعة الآلة المذكورة فشهّر به المترجم .

مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادئ العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب المواعبي الحنفى بها وأمره بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرويا كان المترجم رأيا وحكاها للشيخ فرحل الى مصر فلزم مجلس العلامة الأواحد الشيخ على السيوسى فى المقول والمنقول وكان شيخه هذا آية فى الذكاء وسعة الاطلاع ومن زاده الله بسطة فى العلم والجسم حتى كان يقول : انى أكل كثيراً ، وأطالع كثيراً وأحفظ كثيراً . وهو عمدته فى العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب بعلم جم فى المقول فمثل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المقول . فقالوا له احتياجنا الى المنقول أكثر من احتياجنا الى المقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق وأخذ عن عبد الغنى التابلسى ، وابى المواهب الحنبلى ، وعلى الهامدى ، والياس الكردى ، ومحمد الحبال ، والشهاب النزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وابى طاهر الكوازنى . تليذ ابن عبد الحكيم السالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى مصر فلزم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية فى المقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيها وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببالغ ذكائه وسعة علمه .

ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المنوفى ، وسالم النفراوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدهمهورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تزدهم على دروسه طلبة العلم غاية الازدهام ، ويلقى من العلماء ما يليق به من الاحترام وتقديرهم منهم لاتقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ما قرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من قرأه بالازهر الشريف كما انه أول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الاختيار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الأمير يوسف كحيا .

سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موفداً من قبل العلماء لرفع شكوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لاثارته الفتن بمصر بالدس بين الامراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الأجنبية ، ولذلك سميت الرئاسة المذكورة (نظارة الخارجية) فيما بعد .

وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بغزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصاً له قبل ذلك واستقر هناك فى بلهية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ما قابل به من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحبه حينما سافر الى مصر لكن شامت الإقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العلمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس ومن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العلمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السليمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الاسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همام المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بابا صوفيا بأربعين عثمانياً عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم أيضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .

وفاته وبعض مؤلفاته

مات في ربيع الآخر سنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح أبي ايوب الأنصاري رضوان الله عنه وابنه المدرس اسماعيل حتى توفي سنة ١٢١٦ وحفيده الأستاذ علي رائف توفي سنة ١٢٥٨ رحمهم الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذي سماه (اللمعة) وقد ألفه باسم راعب باشا الوزير كما أشار الى ذلك في أول كتابه . ومنها (تحفة الاختيار على الدر المختار) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها (شرح جواهر الكلام) للقاضي عضد الدين الايجي الى غير ذلك مما لا حاجة الى ذكرها هنا . وقال المرادي في سلك الدرر : كان آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب بحق الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته في بلاد الروم (البلاد العثمانية) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين في عقود اللآلى : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجم الغفير وكان في الفطانة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا في العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الخفاجي محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجي وقد ترجم له في كتابه (حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المستدين) نفعه الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف في الاشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق

محمد زاهد الكوثري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من وقفت دون سرادق عزه الأسمى عقول النظار ، وتضاءلت تحت شمع حجاب جلاله الاسمي ثاقبات الافكار . ونظم بحكمته عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخلوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلي ، وقدر ما قضاه بأبداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحله أمانة التكليف بعد ما علمه اليان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوعى وهذه الأنام .

أما بعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الخنفي . عامله الله بلفظه الجلى والحنفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دياجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الأولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرد الواجب تعالى بالقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لا جبر (١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل النعبد ، وانما اقتضت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لا يستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لاجرم سلك فى بيانها مسلك البرهان القاطع المؤيد بلوامع الحدس الساطع . لا يحتاج فيها بعد لإعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فتبعت بنت فكر تيمس اختيالا فى حل التحقيق . ويضة خدر تلالاً فى حل التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب ، وأنفت كبراً أن يكشف نقابها غير راغب (٢) فانه يعلى قدرها بمالى ممتة كما هو المأمول . ويغنى مهرها بصافى سجيته وليس (٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذو همة وقف دونها الفلك الدوار . وعزمة أرمقها قلب الليل والنهار أحياناً دروس العلم وأن اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطاسها إن حاول ممضة توتشت اشتعالاً ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلالاً صفاء مفنن قريحته . ما توارت الشمس بالحجاب إلا نجلت من أشعة أفكاره ، ولا تلتفت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نجمة بما استنفذت من تياره فكنت كالمدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة بما اقتبست من أنواره فصرت كالمدى إلى البحر الحضم رذاذ المطر

(١) يشير الى الكلمة الماثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه ومضى قوله « لا جبر ولا تفويض لكن الأمر بين بين » يعنى ان العبد ليس بمجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدريه . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلفه سفينه الراغب ودفيئة المطالب ، وقد شمر المؤلف بإستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاص مهرها إلا حسن التلقى بالقبول . ز .

إذ هو الحيوان المتحرك العلوي والروح كذلك مناهي القلة . بل هي في الحقيقة جنانة صرمت إليه ، وصنعت تحت إلى أصلها فقلت بين يديه . لا زال لسان كآله متصفاً بسويجده . وولود إخوانه سطر الأفاق بسجده . ناديت فخانك متعالية . وغرامك متعالية ، وطائر سجد متراً وبطل رقد متصفاً

وحذا مداد لا يرد فانه مداد لأتوايح البيرة شامل
وحانا أفرح مستنداً من واجب القول ، وأستحي من نهضة الأقدس فأقول .

— المقدمة —

اعلم ان الموجود الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو تكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج إلى موضوع - وهو الحق المقوم لا حل فيه - فحسب ، وإلا لمجرى . والمجرى ان ليل الاشارة الحسية فادى وإلا لمجرد . والمجرد إما مؤثر أو مدبر أو لاؤلا .

فالأول : العقول الطولية وهي العقول العشرة للصورة وتأثيرها بمعنى كونها (١) شروطاً لتأثير الحق تعالى لا سيأتي من إقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

والثاني : إما مدبر للأجرام العلوية وهي (٢) النفوس القسمة الملكية أو مدبر للأجرام السلبية فاما لأتوايح وهي الكل الأعلامية ، أو لأشخاصها . فاما بالنسبة بالقوى الطبيعية من الجاذبة والمانعة والمحافظة والهادية والناذية والنافية التي تافق المنص من المحافظة والصورة التي تفرع وهي النفس الثابتة الموجودة في النبات والحيوان والانس . وإما بالاحساس بالمظاهر العشر والحريك الاختياري بقوى الصورة والتعصب لجلب النفع وادفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والانس وإما بالتكليف بالقوانين العقلية والنفسية وهي النفس الناطقة المختصة بالانس .

وأما الثالث : فاما غير بالذات وهو الملائكة الكروبيون أو شرب بالذات ، وهو تدياطين أو مستند لها وهو (٣) الجن . وأما الثاني فاما على الجرم أكثر فغيرول أو حال فيه بصورة أو مركب منها لجسم طيس أما الغيرول فاما ان يمكن توارده بصورة عليها وهي غيرول التماس أو تومها صورتها وهي غيرولات الأخلاق والكواكب ، وأما الصورة فاما شامة لجميع الأجسام - وهي الصورة الجسدية - أو مختصة بنوع منها - وهي الصورة العقلية - والفرعية أما أن توم غيرولها - وهي صور

(١) يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في إثبات العقول العشرة غير تام . والبرهان الكوراني « الملائكة اختار في أول صلوات من الراجب بالاختيار » يجمع في بيان هذا الموضوع على اتفاقه على ما في من عبارة الجمع بين الفلسفة ، والكلام ، والصرف . د . (٢) والتميز واجب في المدبر وتأثيره بانتشار الخير ومنه ما سيأتي . د . (٣) أي مالا يكون مؤثراً فيما سبق ذكره ولا مدبراً لا معنى شرحه . د .

الأفلاك والكواكب - أولا - وفي صور العناصر - وأما الجسم الطيحي فاما بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة - وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد ورطب، واذا صب في كوزين فكل منهما أيضا بارد ورطب مع أنه مؤلف من الميول، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة ولما مركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها . والاول اما تير أولا فالتير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو السبعة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا (١) والثاني لا يعلمه الا الله تعالى. وغير التير هو الفلك وهو اما غير شامل للأرض وهي أفلاك التدوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم « ومدير عطارده » « وجوزهر القمر » « د مائه » أو غربيا وهو أربعة عشر (فلكا) واحد منها فلك الثوابت وستة منها يمثلات ماعدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التدوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما (٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعي الحرارة واليوسة، أو خفيف باعتبار مائحته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعي الحرارة والرطوبة، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعي البرودة واليوسة، أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة. وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والتلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو كالصاعقة والشهاب والذوايات وذوات الأذنان والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له إلى الجو وما أشبه ذلك

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . ذ . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب السمرقاني، وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجفقي وغيرهما من كتب الفقه، وللإلمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزهر مغرب (كوزهر) وهو اسم لعقدق الرأس والذنب وهما تقطعتا التقاطع لفلكي القمر المثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى مثل القمر بالجوزهر لكونه محركا للجوزهرين ، وسميت المثلثات مثلثات حيث توافق لفلك البروج أعنى الثوابت بالمركز، والمنطقة ، والتطين . وسمى المائل مائلا لئلا ينطلق عن منطقة البروج ميلا ثابتا . ونظريه ان «الأفلاك غير قابلة للخرق والالتصام » ذهب أدراج الرياح عند الجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على المألوم لكن لابد من الإلمام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم . ذ . (٣) يعني الكون والفساد . ذ .

(١) وأما العرض فهو إما أن يقتضى النسبة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى النسبة لذاته وهو النسبة والوحدة ، أو يقتضى النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية بأولها يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف . والكم إما أن يكون بين أجزائه المقروعة حد مشترك وهو التصل الذى هو المقدار أولا وهو التصل الذى هو العدد . والتصل إما قاله أرسطو : التالى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الأعظم . والاول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح إن انقسم فى جهتين فقط ، وجسم نطمين إن انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الاول الكيفيات الحسوسة : وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة عن الاحوال ، والاشكال والالوان ، والاصوات ، والروائح ، والطبوع ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخسونة ، والملاسة ، والصلابة ، والنفث وما شاكلها . وهي ان كانت واسعة سميت انفعالات ولا سميت اتصالات .

والثاني الكيفيات النفسانية : كالحيات ، والقنوق ، والارادة ، والادراك وسائر الأمور العقلية ، وهي ان كانت واسعة سميت ملكة ، وان كانت حرة الزوال سميت حالاً .

والثالث التيقن : وهو الاستعداد الشديد للمشي بالامكان الاستطاعة وذلك اما لقبول الملازم ولا قبول غيره . ويسمى القوة كالصلحية ، أو لقبول غير الملازم ويسمى الضعف كالمراحة .

والرابع الكيفيات الخاصة بالكيات : اما بالتصل كالاتحاد والاستقامة للخط ، وإما بالتفصل فكان التركيب والاولية للعدد .

وأما الأعراض النسبية فسميت - الاول الانعكاس : وهي النسبة بين أمرين يقتل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الأب والابن ، والمال والناقل . والثاني الاين : وهي نسبة الممتكن الى المكان . والثالث متى : وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن والاربع الوضع : وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجلوس ، والقيام . والخامس الملك : وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتخل مد كما عند التسميم والقتل . والسادس أن يغفل ما دام يغفل : وهو التأثير كالقطع والكسر . والسابع أن يغفل ما دام يغفل : وهو التأثير كالاتضاع والامتصاص (٢) .

(١) وتتمتع هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد . د

(٢) والمصنف أحسن من أن يحدث استوفى ذكر أقسام الجواهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المطالع لا بد له من تصور مدانيها على مطلقهم فى الحقيقة معهود أن كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكريم فى كتابنا هذا الكتاب ملغسة دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر ما يلحق اليه المعارف البشرية فى عصره . وهذا هو سر ابتداءه لأن هذا الدين اذا قصروا فى فهم سائر عصورهم يجهلون كنه مكافح سلاح معلول قلوبهم على علماء الذين حواصلة السعى فى تجميع جميع ما يجد على غالب العصور من الاكتشافات والنظريات المستعدة ليكونوا على بصيرة فى الرد والقبول . د .

- المقالة الأولى -

وأما المقالة الأولى فيها ثلاثة فصول .

الفصل الأول في الحدوث والتقدم وأقسامها : اعلم أن الحدوث مسبق وجود الماهية المقررة بعدم مطلق قولنا مسبوقة كذا بكذا إشارة إلى أن مفهوم الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبوقة الوجود بالعدم على تمقل سابقة العدم للوجود وبالعكس . واضافتها الى الوجود اشارة الى أن الحدوث صفة الوجود لاصفة الماهية ، واضافة الوجود الى الماهية مؤذنة بالتأخير . لأن الأصل في الاضافة المتأخرة بين المضاف والمضاف اليه ولويوجه فتكون المتأخرة متبادرة الى الذهن بمتبادر من القبط الى الذهن من غير صارف يجب حله عليه . خصوصا في مقام التعريف . لكن هذه المتأخرة انما هي في الذهن فقط وأما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الاشعري والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير معقول في حق الواجب جل شأنه لأن وجوده مجرد عن الماهية . يراه أنه لو لم يكن كذلك لكان . اما العدم ، أو المعلوم ، أو الوجود المقترب بالماهية المتعين بحسبها ، أو الماهية المقترب بها الوجود المتعين بها ، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها . والثاني بأقسامه الخمسة باطل . اما الاولان فلائهما لا يؤثران في شيء . والواجب مؤثر عند جميع العقلاء ، إما في العقل الأول قطعاً كما هو مذهب عامة المشائين . وإما فيما عدا العقل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة . وإما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقين ، والمحققين من المشائين ، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح . .

وأما قولهم « عدم المعلوم لعدم الملة » فعناء عدم التأثير لآثاره بالعدم أى الواقع عند عدم الملة عدم المعلوم فاللام مجاز كما في « لدوا الموت وأبوا العذاب » غير أن الترتيب متساكان للفرق بين شبه الملة الفاعلية وشبه الملة الغائية . أو تقول ابتداء . أما الاولان (١) فلائهما لا يؤثران في الوجود وحيث لا مجال للإيراد ولا حاجة الى الجواب كما لا يخفى على ذى سكة . وأما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية في تفخضه بحسبها . وأما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود في تحققها في الخارج . وأما الخامس فلا أن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلاثة ينافي الوجوب الذاتي . وإذا بطل التالي بطل المقدم ثبت تقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لا ماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى الموهدى الذى هو أمر اعتباري ومعقول ثان تعالى الله عما لا يليق به بل معناه الوجود المتأصل المحقق في الخارج . فان ما به يتحقق غيره أولى بالتحقق . لفظ الوجود هنا اسم لا مصدر وهو الحق الصريح الذى لا ستره دونه واليه ذهب المحققون ، وأبو الحسن الاشعري ، وأبو الحسين البصري ، وسائر الحكماء . وقولهم : « ماهية تعالى عين وجوده » مجرد تمييز من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم : « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم : « الجوهر ما قام بذاته » في مقابلة قولهم . « العرض ما قام بغيره » فكما

أن المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلبى أعنى عدم القيام بالغير من باب الكناية وأن كان المألوم مستحيلا فهو « ليس كنهه شيء » كذلك المراد من قولهم : « الماهية عين الوجود » لازمه وهو استفاد الماهية من الوجود مستحيلا لبداهة استحالة اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود فى الخارج لزم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين فى حاشيته على شرح المصباح : اعلم أن هذه المباحث التي أوردتها الشارح فى كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليه من الكليات العائرة على ألسن القوم . وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيها سبق أنها مما لا يتركها إلا أولوا البصائر والابواب الذين خصوها بالحكمة الباقية وفصل الخطاب لقطعها ههنا بقدر ما مضى به قوة التقرير وتخطيطه دائرة التحرير ، فقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مغاير للوجود كلاتسان مثلا قلناه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . وعالم يلاحظ العقل انتظام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الأمر محتاج الى غيره فهو يمكن إذا لا تنق بالممكن إلا ما محتاج فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء يمكن بواجب فلا شيء من المفاهيم العائرة للوجود بواجب . وقد ثبت بالبرهان أن الواجب تعالى موجود فهو لا يكون العين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته . ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون عينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مغايرا كليا يمكن أن تكون لافراد ، بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس عليه إمكان تعدد ولا انقسام وقائم بنفسه مفزعه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أى المعزى عن التقيد بشيء والانتظام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للهامة الممكنة . فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجه مختلف وأغما شتى تغزى الاطلاع على ما صارت عليه ظلال الوجود كلى وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شائخنا وقالوا ولا يعلم إلا الراغبون فى العلم . فان قلت الذى يتبادر الى القوم من لفظ الوجود مفهوما لا يمنع الفكرة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المفهوم من لفظ الوجود ما قلنا به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفرض بعض لا يفرض أحد . قلت : الجواب من الاول أن الكلام فى حقيقة الوجود لا ينافى بتقدير اليه الاذمان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المهمة عن الاشتراك فى حد ذاتها بمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة . وعن الثانى أن المتع هو مخالفة البرهان وما يورث اليه لا الاشتهار فى السنة الاحكام بتجويله الكونيات نص يتجه على المقامة الثالثة « كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن » منع لطيف وهو أن المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجود ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو وجوده . وينفع بغير دقيق وهو أنه لا احتاج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وجار معلولا له هو قوامه فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو

موجده . وما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في خد ذاته يناقى العدم وهو أبعد المقبومات عن قبول العدم لأن ما عداه لا يتمتع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي يناقى العدم لذاته لا ما يناقيه بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول : مراده بالانضمام مجرد التعلق ، والاضافة لا القيام والاتصاف ، ولأننا في ما بعده من أن الوجود جزئى حقيقى قائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره وأنه لا يتصور كونه قائما بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازى هذا كله بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حذله فى إدراك كنه ذلك الجنب الاقدس فليس له وجود ذهنى والا لكانت خصوصية وجوده الذهبى ، مغايرة لخصوصية وجوده الخارجى فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك الا الماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان . وإذا بطل وجوده الذهبى فليس له حد ، ولا جنس ، ولا فصل وليس هو مجنس ولا فصل ولا نزع ولا خاص ولا عرض عام ، ولا كلي ، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم يمكن رؤيته تعالى وتعالى وتعالى لمن شاء فى الدنيا (١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصويره بنوات والحكم عليه بمفهومات انتزعا العقل من بعض صفاته وأفضاله بقدر وسعه . قال ناليس الملقى أن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وإنما تدركها من جهة آثاره اذ هو الذى لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء فلست تدرك له اسما من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالقرر لأن ماهية الممكن لما تقرر وتحقق فى نفسها من حيث هى هى قائما فى تلك المرتبة وإن كانت عارية عن اعتبار الوجود الواحد وكذا العدم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيًا محضًا وعدمًا مطلقًا . والا لما صح التوجه اليها نظرا الى نفسها والتالى باطل . فان قلت التوجه اليها هو وجودها الذهبى فلا يكون له تقرر دونه . قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لا بد له من ثبوت فى نفسه ليتوجه اليه . فان قيل اذا كان العلم أزليا فلا سبق نعمة . قلت نحن لا ندعى السبق وإنما ندعى أن لها تقررًا فى نفسه تقررًا ما مغايرًا لثبوتها فى علم الحق تعالى اذ لا وأبدأ كما أنه مغاير لوجودها الخارجى والذهنى أبدا . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت فى علم الحق سبحانه لكانت أعدامًا صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره فى الأزل فلا وجود للأشياء فى الخارج ولا فى ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق فى الأزل فلم يكن لها نوع تحقق فى علم الحق أزلا لكانت أعدامًا صرفة بالضرورة واذا كانت أعدامًا صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وإن قلنا أنه ليس صورة عقلية بل اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فانه لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم طالما بذلك المعلوم . والمعلوم معلوما لذلك العالم وتلك النسبة هى المعبر عنها بالتعلق . ومن المعلوم أن التعلق إنما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت فى البجلة فانه مالا ثبوت له أصلا لا اشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يتمتع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حساً أو عقلاً فالا ثبوت له أصلا يتمتع

أن يكون متيزاً . ومن المعلوم أن العدم المحض أى ما يفرض ما صدق لهذا المقوم على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما محضا لاثبت له أصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له أصلا فلا يصح أن يكون طرفا من طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح أن يكون معلوما فوكالت الأشياء في الأزل أعضاها محضه لاثبت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون مطلوبة للتحقق تعالى أزلا أصلا لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط بأزلا بجميع المعلومات قطعا فلما يبرز فلها نزع تحقق وثبوت أزلا في العلم المحيط الذي هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجح للأشياء وأحكامها واقع سبحانه هو الأول الذي لا شيء قبله ، وعلمه أزلا محيط بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجح للأشياء وأحكامها حينما المبرر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذي هو الوجود وفيه أن المعلومات ان لم تكن ثابتة في علمه تعالى قبل ارتسامها في الوجود لزم الحال الذي قدمناه وإلا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر في قولهم الماهية ثابتة في نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مطروقة في نفسها بل هو كناية عن أن ثبوتها ذاتي لها لا من خارج بناء على أن الماهيات غير مجسولة وهذا أيضا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة في نفس الأمر بالمتين مما كما لا يخفى ولاح لك من هذا أن الحدوث لا يتصور في المستحيل العدم الصرف المجرد عن الماهية المتفردة . يانه أنه لا وجود في الخارج إلا للهيات وأما الماهيات فوجودها على قط وجب لاهوية المستحيل فليس له ماهية متفردة نعم له ماهية يتنوعها العقل من هويات يخترع الخيال ذواتها ، وينتقل الوجود صفاتها ويحملها عنوانا تلك الهويات المقروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج مثلا . فنعني قول «شريك الباري مستحيل» أن كل فرض مما يفرض ما صدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يتمتع بوجوده في الخارج فنعني كون شريك الباري لاماهية له في العقل أنه لاماهية له متحققة متفردة في نفسها بسبب إمكان تقرير هوياتها في الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو حاشم من المعتزلة علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل نسبة الامام الرازي الى التناقض حيث قال: لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة كون المستحيل متعلقا بالعلم وليس متعلقا له ثم أجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما وردده السيد بأنه اصطلاح لا فائدة فيه ثم أجاب في شرح المواظف بقوله : والانصاف أن لا ننظر بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يمكن أن تحصل منه صورة في العقل هي له في نفسه بل على ضرب من التقية فلا يمكن أن يتصور شيئا هو اجتماع التقيضين أو شريك الباري تعالى بل يتصور اجتماع السواد والخلاوة . ثم يقول لا يمكن اجتماع بين السواد والياض . وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو في الانسانية ثم يقول لا يمكن مثل هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي وقيدنا العدم بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فيقسم الحدوث أيضا كما سترى في التقسيم وما نحن نشرح فيه بأذن الله تعالى فنقول: وينقسم الحدوث الى ذاتي، ودهري، وزماني.

فالذاتي مسبوقة وجود الماهية بدمها الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لقلعيتها ووجودها في الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فأتى سمع قلبك لما يسئل عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة إطلاقها الحقيقي الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهي لا بشرط شيء لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخص خصوصها فاذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف عدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، وممتعة الوجود، وبمكته الوجود أما الأوليان فقد تقدم الكلام عليهما. وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غير ما اذ هو القيد الذي ميزها عن قسميها فأولى مراتبها التي تحصل فيها ولا توجد في قسميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان. والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان. والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا. والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا بسيطا ومعناه أنه ليس هناك شيء لا أن هناك أمرا مفهوما ليس فان قلت اذا لم يكن هناك شيء فالتفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر في نفسها وفي علم الله تعالى كما تقدم. فان قلت ماهية المستحيل كذلك. قلنا نعم لكن بتجربة تتعلق طبعه تعالى بالعقل المشوب بالوهم. والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها التقرر الفرضي فقط فلتستيقن ولتزيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس في الشفاء على سياقتنا قاله في الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشيء الذي ليس باعتبار ذاته متعلبا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق عدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

واما ما قاله الفارابي أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليس ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات واعتراض بأن المعلول لو استحق ذاته الوجود لكان متمما لا ممكنا ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والتوهمات عن استحقاق الماهية الوجود الى لا استحقاقها الوجود. وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات. وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته. ولا يلزم منه أن يستحق الوجود. فان المستحق للوجود هو المتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او بالوجود. وأنت خير بأن هذه مناقلة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متد الواقع وبين مرتبة نفس الماهية. وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفضا وليسيتها وبطلانها في ذاتها لا رفضا عن ظرف من ظروف

فمن الأمر . وهذا الرشح إنما هو بالنظر الى مرتبة نفس جوهر المادية لا بالنظر الى الواقع والخارج وأما السلب المركب لما كان معناه سلبا عن حطب الواقع وعن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان المادية في حلق ذاتها لا يتلقى ضللتها ووجودها في الواقع . فنعبر من هذا أن الفعل اذا لاحظها مع غيرها فلا يمكن قط وجدها مستقاة سلب البسيط الذي لما من ذاتها وإذا لاحظها مع إمكان الوجود في الواقع قط . وجدها غير مستقاة ليس ولا ليس (١) في الواقع وأما اذا لاحظها الفعل مع إمكانها ووجود عليها التامة وجدان النفس لما حيث أن تكونا يساواتها مركبا واجبا لكنه لما كان لما ذلك من حطبها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالتغير فلا يتلقى إمكانها الذاتي المتضمن لقيمتها البسيطة . والوجوب لاستواء نسق أبسيتها وليسيتها المركبتين إليها اضافتها الى منفع الواقع وعمرته الخارج فثبت أن مرتبة أبسيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة في الفعل على مرتبة أبسيتها المركبة ووجودها الحاصل في حطب الأعيان بالتفاضل سبقت ذاتيا سواء كان ذلك الوجود مستمرا من الأزل الى الأبد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل قط ولا مانع للعكس لما تحقق من أن ما ثبت عدمه احتمال عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانيا أو غير زمانى .

والحدوث المعرى مسبوقة وجود المادية بهدما الصريح المحض المقابل لوجودها في الواقع مسبوقة السلائية انتفاكية لازدية ولازمية .

والحدوث الزمانى مسبوقة وجودها الزمانى للثبوت الغير المتلقى لعدمها الزمانى المتقدر لأن من شرط التساقى اتحاد الزمان وإذا تحققت ما بيننا ثبت لديك أن الحصول في نفس الأمر ثلاثة أوعية فواء الوجود، والعدم السبيل للتغيرات الكتابية بما هي متغيرة، زمان، ووط، الوجود والعدم الصريح المرفوع عن التقدر، واللاتقدير الثابتات على ثابتات وهو من الواقع، وهو علم الوجود، والبحث الثابت للحق التقدير عن عروض التغير مطلقا والمتعال عن سبق العدم على الإطلاق وهو صرف العملية المحنة الحقة من كل جهة سرمد والسرمد أوسع من الدهر لوجوب استمراره واحتمال سبق العدم الصريح المعرى والدهر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان ثوقف الزمان على الحركة الثوقفة على الجسم الموقوف على التغير الذى هو من غير الدهر .

اعلم أن هذه الأوعية ليست أوعية حقيقية وإنما هي نسب يتخلل كل منها بين متبنيين ثم ان النسبة أمر كل تحت أنواع كثيرة والمراد بها هنا نوع مخصوص هو النسبة . قال المحقق الطوسي في شرح الآثارات كارتع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض التغيرات الى بعض في امتداد الوجود كقيمة الزمان فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للتغيرات الى الأمور كاتبة كمية الزمان لنفسك . والسرمد على نسبة الأمور الثابتة بعضها الى بعض كمية الفعل (٢)

(١) والأيس ، الوجود والليس ، العدم في مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) ويحصل ذلك بأن نسبة التغير الى التغير زمان، ونسبة التغير الى الثابت الدهر ونسبة الثابت

الى الثابت سرمد عند الفلاسفة . ز .

وأما القدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد فلتعرف كلا منها على حدة فنقول
القدم الذاتي كون الوجود غير مسبوق بلبية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيث وجدت
استلزلت اللبسية كما تقدم ونفى اللازم - يعني اللبسية - يستلزم نفى المألوم - يعني الماهية - ومن انتفت
الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لا يقبل عدم
كما قدما فيلزمه أيضا انتفاء سبق عدم الدهرى والإمانى . والدهرى كون الوجود غير مسبوق
بالقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكم اذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكم
وكذا عدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والتقدم الزمانى كون الوجود المتكم غير مسبوق
بالعدم المتكم بل مستمر في معاداة جميع الزمان في طرف الماضي .

الفصل الثانى: في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحوادث والتقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: ان النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهى الحوادث والتقدم وأخرى بين
معانيها الاشتقاقية وهى الحادث والتقديم .

المبحث الثانى: ان صور النسبة بين هذه الأقسام خمس عشرة صورة فانه ينشأ من أخذ الأول
مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثانى مع ما بعده أربع . ومن الثالث مع ما بعده ثلاث .
ومن الرابع مع ما بعده اثنتان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه التسبب كلها ينشأ بتأين باعتبار المفاهيم المصدرية . وأما باعتبار المعاني
الاشتقاقية فثان منها ينشأ بتأين . أربع منها قديم ذاتى مع قديم زمانى أو حادث مطلقا ، والأربع
الأخرى قديم دهرى أو زمانى مع حادث كذلك ، وست منها ينشأ عموم وخصوص مطلق . ثلاث
منها حادث ذاتى مع حادث دهرى أو زمانى أو قديم زمانى ، واثنان قديم دهرى مع قديم ذاتى
أو زمانى ، وواحد حادث دهرى مع حادث زمانى . وما قبل (مع) من هذه الستة هو الأعم وما
بعدها هو الأخص . والخاصة عشر عموم وخصوص من وجه وهى قديم دهرى مع حادث
ذاتى .

المبحث الرابع : ان مواد هذه التسبب خمسة أشياء .

الأول : الموجود الذى لم تسبق فعلية لبية الماهية ولا وجوده الدهرى عدم دهرى ولم يتعلق
وجوده بمادة ولا مدة وما ذاك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا

الثانى : الموجود الذى سبقت فعلية لبية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهرى ولا يتعلق بمادة
ولا مدة وليكن العقل

الثالث : الموجود الذى سبقت فعلية لبية الماهية وتعلق وجوده بمادة ومدة ولم يسبق وجوده
الزمانى الدهرى عدم زمانى ولا دهرى وليكن الحركة التوسعية للفلك الأعظم

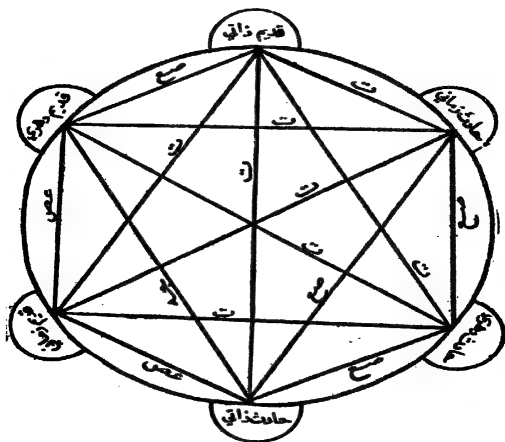
الرابع : الموجود الذى سبقت فعلية لبية الماهية ووجوده الدهرى عدمه الدهرى ولكن لم
يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

الخامس : الموجود الذى سبقت فعلية لیسية الماهية ووجوده الزماني أو الدهري عدمه الزماني او الدهري كالمولد . فلتأول : التقدم الذاتي والدهري . والثاني : التقدم الدهري ، والحدوث الذاتي والثالث : التقدم الزماني والدهري ، والحدوث الذاتي . والرابع : الحدوث الدهري ، والذاتي . وللخامس : جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلي وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهري لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستراه هناك ان شاء الله تعالى .

المبحث الخامس : في وضع جدول تبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : انا اختصرتنا على الحروف فأخذنا من ألقاب الأقسام كلا من قاف التقدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتي ، ودال الدهري ، وزاي الزماني . ومن ألقاب المراد بآه الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب تاء التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهي ، والمين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . ففى الضلع الأول : وهو الأيمن الطولي المادة التي لم يصدق عليها شيء من المنتسبين ، وفى الثاني : المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيمن ، وفى الثالث : المنتسب الأيمن ، وفى الرابع : المادة التي صدق عليها المنتسبان ، وفى الخامس : المنتسب الأيسر ، وفى السادس : المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيسر ، وفى السابع : ألقاب النسب . وقدمت الصاد على المين فى علامة العموم والخصوص المطلق ان كان المنتسب الأيمن أخسر من الأيسر ، وعكست فى العكس ووضعت فوق الجدول خطاً عرضاً فى كل بيت منه ترجمة الضلع الطولي الذى تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستاً أقسام متساوية وكتبت فى خارجها على كل قطعة من التقاطع الفاصلة بين أقسامها قسماً من أقسام الحدوث والتقدم ووصلت بين كل تقطين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع مراعيت فى الجدول من تقديم الصاد على المين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن فى الجدول فهو ممن عنها وأفيد منها كما أن ذكاه القطن اللبيب ممن عن الامرين ، وإنما ذكرتهما إيراداً للمعقول لراى المين فان النفس الى المحسوسات أميل والمعقولات المتجلية بظلالها أقبل لانها أول شيء أفنته وبه توصلت الى ماعلته

الفصل الثالث فى البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع الممكنات ويان أنه لاخلاف فى ثبوت الحدوث الذاتى لكل حادث . والحدوث الزماني للزمانيات . وإنما الخلاف فى الحدوث الدهري . وقبل الخوض فى ذلك لابد من قسم إجمالى بمصر أقسام الموجودات ليتمتع توارد أنواع الحدوث والتقدم عليها بالنفي والاثبات فأقول مستفيضاً من وجوده الفياض ومستجيحاً من جوده المتزدد عن الاغراض : الموجود اما مكان أو مكاني ، أو زمان أو زماني ، أو مكاني وزماني معا ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ما ينسب إليه الجسم بـ (فى) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

هذه صورة الدائرة



وهذه هي صورة الجدول

ما بينه التنبيان	ما انفرد به التنبيس الايمن	التنبيس الايمن	ما اجتمع فيه التنبيان	التنبيس الايسر	ما انفرد به التنبيس الايسر	اقاب التنبيس
هـ	.	قذ	ب	قد	ل	صع
لد	ب	قذ	.	قز	هـ	ت
.	ب	قذ	.	حذ	لهـ	ت
له	ب	قذ	.	حد	سد	ت
لهـ	ب	قذ	.	حز	د	ت
سد	بل	قد	هـ	قز	.	عص
.	ب	قد	له	حذ	سد	جه
.	بله	قد	.	حد	سد	ت
س	بله	قد	.	حز	د	ت
ب	.	قز	هـ	حذ	لد	صع
بل	هـ	قز	.	حد	سد	ت
بلس	هـ	قز	.	حز	د	ت
ب	له	حذ	سد	حد	.	عص
ب	لهـ	حذ	د	حز	.	عص
بله	س	حد	د	حز	.	عص

غير منقسم ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط فهو إما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحاً، أو في الجهات الثلاث فيكون بدناً . فإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في الممكن والانتقال بانتقاله فهو حال في الجسم الحاوي للممكن . ولا بد أن يكون مماساً للسطح الظاهر من الممكن من جميع الجوانب والا لم يكن مماساً به وهذا مذهب المشائين وعليه فالجسم الكل ليس في مكان كما أنه ليس في زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان رضيعان في غالب الأحكام ، وإذا كان بدناً لم يجوز أن يكون عدماً موهوماً لأنه مقتدر لأن البدن بين جوانب البدن أعظم من البدن بين جوانب الكوز وكل مقتدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم يمتيز ولا يتميز فلا شيء من المكان يعدم فهو بعد موجود ، وإذا كان موجوداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد التمكنات عليه وسريان أبعاده فيه . ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر ، وإذا كان جوهرًا لم يجوز أن يكون مادياً والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد هو إذا كان مجرداً لم يجوز أن يكون مفارقة للمادة ذاتاً كالفضل والنفس والا امتنع سريان أبعاده فيه فهو واسطة بين المجرّد الصرف والمادى المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادى . ولا استحالة في وجود البدن المجرّد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والنامية المطلوبة بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل في مكانه . وأما المكاني ويسمى الممكن أيضاً فهو الجسم المذكور . لأن حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوهما بل من حيث أنه متصل قار تمتد في الجهات الثلاث . ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية كما في الجذام ، والثبات بأجواء التنصير القسائية كما في الحيوان ، والانسان ، أو يصح الأينية إلى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه إلى أجزائها فداخله أو أجواء مكانه بالحركة الوضعية . كما في الفلكيات أولاً ولا كما في كل التنصير .

دعيه : ما ينسب إلى المكان (بقر) نوطان حقيقى ومجازى . فالحقى ليس إلا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر في الوضع كآحد جوانبه .

الثاني : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر في الوضع كالميلوى والصورة .

الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .

الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كالبياض ونحوه

الخامس : ما في جوفه كنفك زحل بالنسبة إلى الفلك الاطلس . وما عدا هذه الأشياء لا ينسب إلى المكان (بقر) للاحقيقة ولا مجازاً . وإنما ينسب إليه مع التى هي أعم من (قر) اذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه فأنا مع البرة والخردلة ولست فيهما .

وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيال وهو مكيال الحركة التوسعية وما تنطبق هي عليه غير مفارقة إياه مادامت موجودة ، والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد

هي منه وتطبق عليه وكما أن الحركة التوسعية السبالة غير الآن الذي هو طرف الزمان والتفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ، وقائم بجرم الفلك الأقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي على الزمان والحركة التوسعية الدورية التي هي ملزمة للآن السبالي ، وبالآن السبالي تكال الحركة التوسعية الدورية والاستقامية جميعاً . كما بالزمان بقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السبالي والحركة التوسعية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمنة والاكون في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي أطراف الخطوط بالنقل ، والنقاط المقروضة في الخط المتصل بالتوهم الا أن الآن (١) الوهمي في الزمان لا يكون الا واصلا والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها .

وأما الزماني فهو الهيئة الغير القارة وليست الا بالحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هي كون المحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونا شخصيا سباليا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود ما فيه الحركة فلا محالة من أن يفرض في زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده فلا يكون له ذلك الحد في آئين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس ذاتها السبالة الغير القارة بحسب نسبها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسعية وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الموجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زمانا تكون هي موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتام هويتها موجودة في كل جزء من أجزائه ، وفي كل حدى من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوهم أن مفروض يقال له انه أن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر في الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ما تمتد الهوية أصلا انما تكون منطبقة الذات انطباقا سباليا أبدا على حدى غير منقسم من حدود المسافة وعلى أن غير منقسم من آتات الزمان .

والثاني : هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهي تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء . انما وعاء هويتها وطرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكون مفروضة في الوسط بحسب حدود مفروضة في المسافة ، وآتات موهومة في الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك واسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

السبالة وعدم استقرار نسبتها إلى المفرد الوهرية في المسافة . وأما الذي هو مكان في زمان ما فهو الأشخاص المتكثرة المتغيرة الواقعة تحت نوع من الأنواع كالأفراد الإنسانية فانها باعتبار جسيمنتها في مكان، باعتبار تغيرها بالمركبات الكلية والكمية في زمان، بخلاف أجسام الافلاك فان حركتها الزمنية لا تستدعي تغيرا في ذاتها . وأما الخارج عن هذه الأقسام الخمسة فهو الرابع تعالى ، والمركبات المرتبطة من أثنى الزمان والمكان (١)

د تتيه هـ :- ما ينسب إلى الزمان بحقيقته زمان حقيقي وبما يرى . فالحقيق ليس إلا الحركة كما للبناء ، وبالمجازي أنواع .

الأول : جزء وهو الماضي والمستقبل اللذان هما جزءان من الزمان بمعنى القطع .

الثاني : طريقه بالثورة وهو الآن القابل بين الماضي والمستقبل .

الثالث : الآن السبيل الرسم للزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك ذاته في الزمان باعتبار حركته .

الخامس : السكون فيكون للماضي والمستقبل فيه كككون قسم العدد فيه ، وكون الآن السبيل فيه كككون الصلة بينهما فيه كككون النقطة الوهرية في حدود الخط فيه ، وكون الآن السبيل فيه كككون الصلة المبراة في العبارة الثابتة . وكون المتحرك فيه كككون المفرد في العدد وكون السكون فيه فلغايله الحركة وبما هذا الشيء لا ينسب إلى الزمان به في لا حقيقة ولا مجازا ، وإنما ينسب إليه مع ال آخر ما تقدم في المكان فلذا انطوى هذا في صحيفة خاطرك وانطبع في رقيم جوهرك . فاعلم أن من الدافع الصحيح بالقتل للبرابر الماتر على الأكس ، والناكب في الصنف في طبقات الأصهار والأحوار أن في حدود العالم خلافا شاملا بين الحكمة وغيرهم . فلنعب أهل الحق من المال أن العالم يحدث بطريق له أول أسدته القلبي تعالى وأبدته بعد أن لم يكن وكان (٢) الله ولم يكن معه شيء وهو السبيل المستبين وعليه اجتماع الصفات السابقين من الأنياء والمرسلين وأعطوا أهل الزمان الذين خرجوا بالروح والصفة في الأولين والآخرين . وواقفهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقد علمت الفلسفة منهم تمام الحكمة الاطلاق الأكسي ، والصفة السابقين عليه . وم ثابيس (٣) ، وانكسافوروس (٤) ، وانكسافايس (٥) من أهل ملطية ،

(١) أي عند التنازل بها . د .

(٢) واللفظ الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان والمحاكم وابن أبي شيبة عن

بريدة بن مسعود حديث البخاري « كان اقضولا شيء غيره » . د .

(٣) توفي قبل الميلاد سنة ٤٤٥ هـ وهو القائل بأن ملادة الكون هي الله . د .

(٤) كان موجهاً سنة ٢٢٢ قبل الميلاد وهو كان يقول ان العقل مبدأ الوجود . د .

(٥) توفي قبل الميلاد سنة ٢٢٤ هـ وهو القائل بأن ملادة الكون هي القواء . د .

واباذقليس (١) وفيثاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وم السبعة الأصول . وغيرهم عن على ستم من الاوائل والعصر . والتساك .

والقول بقدم العالم ، وأولية الحركات إنما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ففسح على منواله من كان من تلاميذه . وصرح القول فيه مثل الاسكندر (٢) الافروديسي ، وتامسليوس ، وفرغوريوس ، وصنف يرقس المنتسب الى افلاطن في هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه القصة .

قال الامام القناري في « كتاب الجمع بين الرايين (٤) » وما نطن بارسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن افلاطن على خلاف وآيه . فأقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستكر بأرسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طونيكا أنه قد اتخذ قضية واحدة بينها يمكن أن يؤق على كلا طرفيها بقياس من مقدمات دائمة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس بقديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فإن الذي يؤق به على سبيل المثال لايجرى مجرى الاعتقاد . وأيضاً فإنه ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طونيكا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في القصة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منها بقياس مقدماته دائمة ، وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكتب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح في الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب . وما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما يذكره في كتاب « الساء والعالم » أن الكل ليس له به زمان فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك اذ تقدم قياس في ذلك الكتاب . وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان اما هو عدد حركة القلبي وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لايشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له به زمان أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزاء كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذي يتكون أولا فأولا

(١) يده الشيرساقى تلقى العلم من داود عليه السلام ولقبان الحكيم كما يمد فيثاغورس تقام من سليمان عليه السلام وبعد سقراط تليد فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيها عراه الشيرساقى والقنطلى من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة في العالم مأخذ تبعدها عن عزيت اليهم . وحده رجال القرون المتباعدة في صيد واحد ليس بمجد وكذلك هو عالم ثبت عنهم اليهم . د .

(٢) في عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبيس . د .

(٣) قال القنطلى تمرد الرد عليه يحيى النحرى بكتاب كبير صفه في ذلك . د .

(٤) يبنى رأى افلاطن وتليده ارسطو وكان ارسطو وزير اسكندر القانع المشهور . د .

بأجزائه فإن أجزاءه يتقدم بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فقال أن يكون الحسنة بد زماني . ويصح بذلك أنه إذا يكون عن ابداع البارى جل جلاله أيام دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في آثاره في الزبوية في كتابه المعروف بالنورجيا لم يشبه عليه أمره في آياته الصانع المبدع بهذا العلم فإن الأمر في تلك الاقاول أظهر من أن يحصى وهناك بين أن المبرور أبعثها البارى جل تنازه لانه نوره وانها تهمست عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت . وقد بين أبعث في « السراج المضيء » أن الكل لا يمكن أن يكون حسنة بالهبة والافتقار وكذلك يقول في العلم جلة في كتاب « السجد والعلم » ويستدل بالنظام (١) البديع الذي يوجد لأجزاء العلم بعضها مع بعض وقد بين هناك أمر العقل كره وانتهت العقل القاطعة وقد بين هناك أيضا أمر المكون والحركة فانه غير المكون ولا متحرك وكما أن الأطلاق في كتابه المعروف بطيارس بين أن كل مكون يكون من حلة لكونه كذا كذا في اصطلاحات ابن خلدون أن الواحد موجود في كل كثره ثم ترى أنه يقول في أجزاء العلم الحسية والروحانية وبين يانا شاعيا أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لما رآه هو وجل هو العقل القاطعة والواحد الحق مبدع كل شيء على حسب ما يشاء الأطلاق في كتبه في الزبوية هذا ما كانه بالقاطعة ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذي نلتك في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومن ما كتبه كذا كذا من غير أن يتفق لافترقا في القول وبما أنه ليس لاحد من أهل المذاهب والفلسف والفرق وسائر الطرق من العلم يحدث العلم واليات الصانع ولا ينعى أمر الابداع بالارسطاطاليس واليه لا الأطلاق بلان يسلك سبلها انتهى كلام القاراي .

قال في القديسات (٢) ونحن نقول كذلك بما أوجبت من صريح العقل لا يريك الزمان ان حدث العلم بالأمور بمنى حدوثه الذاتي واستتاده في فعية الذات الى العقل القاطعة الموجود نوره بالبرهان اليقيني اجسامي عند الحكاء لا يستكر كره من البرهانيات يارنى البراهين أحد من يسلك سبلهم فعلا عن ارسطاطاليس واختراجه وأصحابه ومنى الحسنة الزماني أي أن يكون لوجوده بد زماني مسبق بزمان سابق وعدم مستمر في يوم كالمف ، أبعثه بسلامة الوجدان من فطريات عقول خلق الملائكة ومن يسير مسيرهم فعلا عن الأطلاق وأصحابه أو شركائه قلبي من ذبلك المنهين

(١) ومن جلة ما كان يقوله ارسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود العقل » حدثت هذه العبارة جمعها فلاسفة اليونان على القول عن رأي السوفسطائين عن رأي الفيزيقيين إلى أن سادت بينهم فلسفة الاسكندرانيين التي هي طور تكامل فلسفة الأطلاق . وفيما كتبه الفيزيقي والتمطلي وابن أبي أصيبعة من أبعاد تفلسف اليونان ما يوافق المعتقد من أن ذلك التصويل على كتبه الفيزيقي التي ترجعها حين بن اسحاق فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الفيزيقيون أيضا في هؤلاء الفلاسفة وتلقتهم ليستخلص من بين الأقوال المتخالفة ما يحق بالتصويل عليه . د .

(٢) الحكيم البارح مير محمد باقر الداماد الحنفي الموفى سنة ١٠٤١ . د .

لا يصلح لأن يتخذ حريماً للخلاف ووفقى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفارقة في كلا طرفيها للجهة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول في طونيكا العشاء (١) قاذن لا يجعل إلا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعني الحدوث الدهرى والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بحملته من الدم الصريح إلى الوجود في الدهر بإبطال المدم وإبداع الوجود دفعة واحدة دهرية لا بمدة ولا عن مادة ولا بآلة وأداة وحركة فهذا لم ينتظم عليه برهان من سيل العقل إلى زمتا وعصرنا والثانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم إلى ظنهم هذا تصرّحاته في كتبه الإلهية والطبيعية بأن الآليات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الأعيان عدم بل إنما مسبوقتها بذات القاعل الأول لا غير وإنما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات في المرتبة العقلية وإضافة القاعل الحق إليها بالإبداع واليجاد والكاتبة كاتبة عن القاعل الحق من بعد « لا كونها » في الأعيان الخارجية وتأخرة عنه سبحانه تأخراً بالذات ، وتأخراً بالوجود في الأعيان وإخافته جل ذكره إليها بالصنع والتكوين والمبدعات في حين الترمد والكائنات بالقياس إلى عالم الثبات في حيز الدهر وبقياس بعضها إلى بعض في حيز الزمان وأن الروس الثلاثة التي عنها الكون سوى مبادئ الكائنات هي الميول ، الصورة ، والدم ، والدم لا زمان ولا مكان ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك أصلاً . نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم (٢) كانناص على أنه يسير سير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سيل شيخه الإمام أظلالن الأملى . ونقل مثل ذلك عنه أيضاً بعض الناقلين لأقاويل الأوائل قاذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متأنفة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

إذا قرر هذا فاعلم أن الزمان هو المتغير ويسير عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسعية الوضعية الفلكية ، والأوضاع الجوية ، والفلكية والصور النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسعية ونسبها إلى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية ، أو كيفية ، أو كمية ، وبقية أعراضها ويسمى بالكائنات ، والمكونات أيضاً . وما عداها ثابت غير متغير وهو العقول والفوس والاجسام ، والميول ، والصور الفلكية والحركة التوسعية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية الغير المستقرة والقطعية ، والآن السيل ، وجملة الزمان وتسمى بالإبداعات . ثم اعلم أنه لا امتراء في أنه لا يصح لدى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الداعي هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأسرها ومتفق على إثباته لكل ممكن عند الحكاء عن آخرهم فكيف يسوغ استناد تقى ذلك إلى أرسطاطاليس ومن في طبقته من العقلاء المراجعين وأيضاً ذكر في التعليم الأول في فن طونيكا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في كلا طرفيها

(١) كما سياتى فص ذلك قريباً . د. (٢) يعنى أبا نصر الفارابي وهو المعلم الثاني كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الأول فيتشارك في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .

فلا يصح أن يرضى بهما القدم والحدوث الذاتيان بـ(١) ولا أن يتوهم أن حريم النزاع هو الحدوث الزماني أما يصرح أن من العالم المبحوث عن خطوته نفس الزمان وعمله ، وحامل عمله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأساً فكيف نظن بأفلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من أفخم الفلاسفة وأتمتهم أنهم يشتون الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان وعمله وحامل عمله والجواهر المفارقة مسبوبة الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان وليس يعضو بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا إذ قال في التلميحات تملق السؤال الذي يسأل في الأشياء السرمدية . وهو يعمل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال : هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن انما المقول من مذهب أرسطاطاليس أن الباري الأول جل ذكره انما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعني المبدعات تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدماً اعتكافاً في الوجود بحسب حاق الواقع بالذات فهي متخلفة عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية بحسب حلوها الذاتي لا في متن الأعيان الخارجة عن لحاظ الزمن وحاق الواقع الصريح بحسب الحدوث في الدهر وعلى البعض الآخر أعني المكونات تقدماً ذاتياً بحسب المرتبة العقلية لما لها من الحدوث الذاتي في حد جواهر الذات من تلقاء نفس الماهية المحلولة في الوجود بالقياس إلى باريها التوهم . وتقدماً آخر أيضاً اعتكافاً في متن الواقع بالذات وحاق الأعيان الخارجية لما لها من الحدوث الدهري من سبق العدم الصريح على وجودها في الدهر فهي متخلفة عن سبحانه في المرتبة العقلية وفي حاق الأعيان الخارجية جميعاً . والمستبين من سبيل الأفلاطونيين أن التقدمين الذاتي والاعتكاف والاختلاف بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع بالذات في ظرف الأعيان يمان التقييم جميعاً . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من عالمي الخلق والامر ، وأغلب النيب والشهادة بالإضافة إلى الباري الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفي في منزلة هذا الحادث اليومي مثلاً ، وإن هذا الامن من جهة الحدوثين الذاتي والدهري لكل مافي عوالم الخلق والامر وأقاليم النيب والشهادة على الإطلاق العمومي والاستيعاب الشمولي .

وإذ قد تبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدوث الدهري لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذي عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر قد حان الشروع في نظم البرهان الذي على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات الملة ولا سيما الملة الجامعة القاعلة في ذات المحصول قدما

(١) أي قطعا مثل البتة . ز . (٢) بالنظر إلى رأي من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابتداء الفلك ؟ ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمدي في مصطلحهم . وذكرى ذلك تنفع في مواضع شتى من الكتاب . ز .

بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليها جماع الحكماء والعقلاء كافة . والمحلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات الملة الفاعلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المحلول من ذات الملة وانما يكون بين الملة والمحلول مية في الوجود بحسب مرتبة ذات المحلول (١) وبحسب متن الاعيان لا بحسب مرتبة ذات الملة فالعالم الاكبر بجميع أجزاء نظامه الجلى متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال جل ذكره بـ (٢) واذا تبين أن الوجود (٣) الاصيل في متن الاعيان عين (٤) ماهية الباري الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود المعنى هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقمن كل جهة لأن وجود الموجود المعنى في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود المعنى وتمثله في الذهن بوجود ظل غير معنى اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود معنى مع الوجود الظلي لزم الحال لامتناع اجتماع الوجودين الماهية واحدة مما قاتلها متباينا الذات متبايلا بالخواص والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود المعنى بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها وسنخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بمصولة الذهن موجودا في الاعيان ومخلوطا بخواص الوجود المعنى ومغفوقا بأحكامه بالضرورة القطرية والا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته وسنخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فوجوده المتأصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحق جل سلطانه تأخرا بالصلولية هو بعينه التأخر الانفسكا كي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي في متن الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن الباري الحق الاول سبحانه مطلقا سواء عليه أكان تأخرا بالصلولية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطبع يرجع الى التأخر

(١) فتكون مية المحلول بالصلة في الوجود من آن إحداث المحلول لاقبله فيكون المحلول محتاجا الى الملة حدوثا وبقاء . ز . (٢) أي البتة . ز .

(٣) أي الوجود الذي يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية لأن نزاع القوم في الاول دون الثاني . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة وواقفهم الأشعري في الواجب ويفرد عنهم في الممكن قائلا : ان الوجود عين الذات في الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشي عن إيهام التركيب فتج من ذلك القول بأنه الوجود البحت . ومال اليهم في ذلك كثير من يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأي برأي الصوفية في الوجود وكمن ضل في هذه المهامه من طوائف تسكبوا التيب عن الخوض في ذات الله وصفاته . ز .

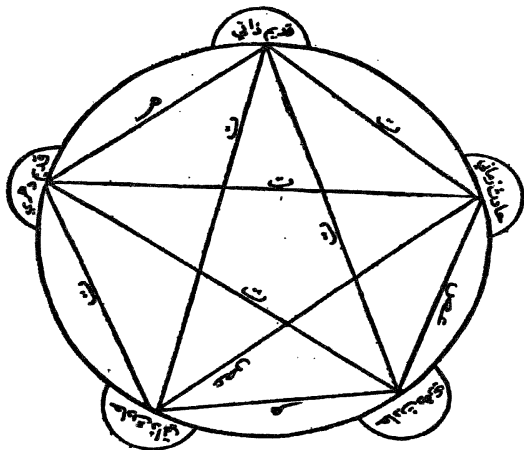
الإشكاكي الدهري . وقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان قدما بالمية ، أو قدما بالماهية أو قدما بالطبع يرجع الى التقدم الاترادي السرمدي . وليس يصح أن يقاس ما هناك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمية في الوجود بحسب متن الايعان كما تصور به الألسن مورا وتصور به الافواه غورا لما علمت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بينها هي الوجود في متن الايعان كما هو سبيل الأمر في إله العالم جل جلاله ، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

وأينا لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الايعان مع جماعه التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الايعان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهية لزم أن يكون المجهول في مرتبة ذات الجامل وممة في متن الايعان ممية ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهية ولا يتصور لنفس ذات الجامل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة قدما بالذات على ذات المجهول ووجوده أصلا ليس وجود الجامل في متن الايعان الذي بحسب المية على هذا التقدير هو بينه نفس مرتبة ذات الجامل وصرف سنخ ماهية وقوام بحسب حقيقته بما هي هي فكيف يتصور اذن لذات الجامل ونفس ماهية مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الايعان الذي هو ما بحسب المية فأذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجامل من حيث هي هي بينها هي ماهية وبحسب ممية الجامل والمجهول بالسرمدية في حاق متن الايعان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الايعان كذلك فيطل تخدم ذات الجامل على ذات المجهول قدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الايعان لذات المجهول مع مرتبة نفس ذات الجامل التي هي بينها مرتبة حصول الوجود لذات الجامل في حاق متن الايعان ممية بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولية وأيضا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسوخ ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والميود عن سميت سبيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصام وبالجملة ماهو الا التخلع من القرينة العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية فأذن قد استبان أن تخدم الجامل الواجب السرمدي بالذات على مجمله الاول ، وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجولاته بحسب الوجود في متن الايعان قدما سرمديا انشكاكيا من القوازم المتتعة لخصوصية الحقيقة الوجودية الذاتية التي هي بينها الوجود المتأصل في حاق متن الايعان والا لزم أن يكون المجهول من جوهريات ماهية الجامل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة الفطرية واذا اضطلع في صحيفة خاطرك صور نتائج القدمات البرهانية ، واستار صقيل جوهرك بلبعات التقينا بالخدمية والوجدانية وأن الواجب القندوس مختص في أوج أزليته بالقدم وان ماسواه بمنو (١) في

سليم أبعده (١) سبق القدم (٢) لزم من ذلك أن يسلط من المواد الجنس المشكى القديم الغير من وجه الذي مثله فيا تقدم بالمركة والثابت القديم الذي مثله بالقلوب من الأقسام التي القديم الزمان فتكون الصور الزمانية للشيء بين كل اثنين من هذه الأقسام الخمسة عشر كلها باين بحسب القدم وأما باعتبار الاختلاف في موضوع فئة منها كذلك وهي قديم ذاتي أو دعوى مع حادث مطلقا واثنين عموم ومخصوص مطلق ومما حادث زمان مع حادث ذاتي أو دعوى ومما قبل «مع» هو الأشخاص واثنين سلوة ومما قديم ذاتي مع قديم دعوى وحادث ذاتي مع حادث دعوى ومما أيضا ثلاثة الزايب جل أحد والمشكى الثابت الحادث والمشكى الغير الحادث بوقت الكلام تعلم مما تقدم في القسب العقلية إلا نسبة العموم والمخصوص من وجه ذاتها غير موجودة هنا ، ووجه يدلنا نسبة المسطرة الغير الموجودة فيا تقدم وبسطا ومما الميم في الجمل الآتي ومما ومما هنا مع الدائرة مع أن ما تقدم ينشأ عنها اعتد بأن تصور القدم والحادث الدعوى والفرق بينهما وبين القلق والزمان منها فئة ورودها على الأذهان .

(١) أي استمرار وجوده في المستقبل .د. (٢) وما يكون مسبوقة بالقدم يكون حادثا بعد أن لم يكن بالماضي وعلى هذا الحسب دلالة الكتب المتقدمة وكونه مسبوقة بالزمان ما يتطلب فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجاب المصنف في إسقاط ما أسقطه من المواد الخمس فتكون كلمة أهل الحق هي العليا ومن زعم أن المقام لا أول له خصوصا أو نوعا غير ثالث الصانع من ، لابد الخروج من الشك في هذه البصيرة بطور الفكر . د .

هذه صورة الدائرة



وهذه صورة الجدول

ما ياتي المتبان	ما انفرد به المتب الايمن	المتب الايمن	ما اجتمع فيه المتبان	المتب الايسر	ما انفرد به المتب الايسر	القاب المتب
سد	.	قد	ب	قد	.	م
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
ب	.	حد	سد	حد	.	م
ب	س	حد	د	حز	.	عص
ب	س	حد	د	حز	.	عص

— المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية فسيها فصلان :

الفصل الأول في القضاء والقدر . أما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة في اللغة منها الاداء ، والفراغ ، والفصل ، والامضاء ، والايام ، والخلق والانهاء ، والموت ، والامامة ، وإحكام العمل ، والاقاذا ، والايجاب ، واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع المحسومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل (١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انقضاء الشيء واتمامه . وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناها اصطلاحاً ففيه عشرة (٢) أقوال :

القول الأول للأشعري وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء إرادته (٣) تعالى الأزلية المطلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاده لإيادها على قدر مخصوص في ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمتها وأسبابها العادية .

القول الثاني للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الإلهي الذي به حصلت الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم الأزلي ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الأعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها . ويانه إجمالاً أن الذات العلية من حيث هي هي ليست

(١) وفي التلويح أن الامام هو المعنى الوحيد لفظ القضاء في اللغة وباقي المعاني مخرج منه .
(٢) ويؤيد عليها قول النزالي في الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بمحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسياتها المعنوية بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص » وقول الأصمائي في شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في القوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عدما واجمين إلى القول السادس فترك ذكرهما . ز .

(٣) أول من قام بنى القدر هو معبد بن خالد الجهني البصري أراد به الرد على من سمع بهتمل في الماضي بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وحمت كلمته حيث قال : « لا قدر والأمر أظف » فترا منه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : إن نفي القدر كفر إذا أدى إلى نفي علم الله . والحق أن تعلق علم الله سبحانه بأفعال العباد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها إنما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالأفعال الاختيارية لا يكون إلا باعتبار أنها اختيارية والأخالف العلم بالمعلوم ومثله لا يكون علماً ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الإرادة لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء . فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كفوا به من الأعمال . لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تسم أغلب أهل البصرة حتى محدثها على نوال القرون مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بدون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار . والله سبحانه

مشقة بشيء من الابداء لاستغنائها التام وفوق التام ، وأما أسماؤها المتباعدة فكان منها بناء على ما
 لفظون فهو أيضا لا يخلق له شيء من الابداء ولا يخلق به أيضا إدراك مدرك ولا علم علم سوى
 العلم الأول ، وأما الظاهر منها فأنها ما لا يخلق بشيء من الابداء أيضا كالشيء ، ومنها ما يخلق
 كالعلم المطلق بالظهور والظاهر المطلق بالمقتضد . ثم إن لهذه الأسماء الأكثيرة سوراً (١) في العلم الأول
 لأنه علم بناء لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث أنها عين الذات المتباعدة بين خاص
 ونية مية تسمى عندنا بالأعيان الثابتة كلية كانت . وتسمى بالعيان وحقائق أو جزئية وتسمى
 حريات .

ثم إن للأعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الأسماء والآخر اعتبار أنها حقائق
 الأعيان الخارجية ، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح بالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان
 والأسماء أيضا اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها ، والثاني اعتبار وحدة الذات السامية بها فاعتبار
 كثرتها محتاج إلى التفتيش من المحيرة الالهية المستغناء وقاية له ، واعتبار وحدة الذات الموصوفة
 بالصفات متبعة على صورها وهي الأعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستغنية من الأسماء
 ومنفعة على الأعيان الخارجية .

أما عرفت هذا ظهر لك صفة قولهم بالعيان بصورة . وتوصل المقام بأن بعضهم قال بالعيان
 بصورة مطلقاً لأنها تكون وبهم قال : غير بصورة (٢) مطلقاً لأن الجمل يتضمن شيئين ولا يشترط
 في البسيط ، والركب ينحل إلى البسيط للوجوب تلحق أجواء الماهية ، وبهم قال : المركب يحول
 لاعتباره إلى الأجواء دون البسيط لقليل القول الثاني وأنت عجب بأنه لم يتوارد الأقوال على
 علم واحد .

هو القائل في الحديث القدسي « يا عبادي كلكم ضال إلا من هدته فاستهدوني أحدكم » وما الاستعداد
 إلا طلب الهداية وراادتها . فالبعد إذا أراد الهداية فله سبحانه يردحاً له يقتضي هذه الكرم .
 وفيه القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتداء عن الجادة واستسلام للأوامر وسوء
 تدبير لمساكن القصد . ز .

(١) أي عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ملحقها المبحث من البيان كآخرة مادة المؤلف في شرح
 آراء الطوائف . ز . (٢) والتصل في غير الجبر بأن الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية
 بالعيان التي هي غير بصورة ، كالاستعداد من الرشد بالشر . لأن القائل بذلك إن أراد يكون
 بالعيان غير بصورة كونها قديمة فقد قدمت هذه القصد ، وإن أراد يكون غير بصورة أنها
 لم يكن لها وجود غير الوجود البلي في علم الله سبحانه قبل انقضاء الوجود عليها في الخارج يكون
 القول بالاستعداد ما لا يخفى له وهذا مع ظهوره قد يحل على بعض من يطول الجمع بين التصرف
 والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، ان الجمل قسان ، بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو « وجعل الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين ، وهو قسان أحدهما أن يكون الجمل بين مفعوله صحيحاً مفيداً نحو جعل الله الانسان موجوداً . والثاني أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انساناً والأولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه يحمل قول المثبت على الإطلاق ، والمنفى عندهم انما هو الجمل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافي على الإطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب المنفى من منبع الوجود عند باب مدينة العلم نابعة (١) دوان قتال العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلاً ظليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ، وكون الماهيات غير مجسمة بمعنى أن كون الانسان انساناً مثلاً غير محتاج الى الفاعل لا يتناقض ما ذكرناه اذ نفى به انها بنواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي ونفى الاحتياج اللاحق لا يتناقض الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجسمة لانه يستحيل كونها ليست باقضية مقيض في العلم واختراعهم الا لزم أن لا تكون حادثة بالحدث (٢) الذائق هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الا زلي كما اختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخراً ذهبياً بل علة تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية الثبوت في العلم والا لزم الجهل كما قدمناه مستوفى في المقالة الأولى ومتأخرة عنه تعالى تأخراً ذاتياً لا مكانها الذائق لازمانياً ولأدعياً القول الثالث : ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى في الأزل لما سيكون من الأشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود ، والقدر حصول الأشياء في الكون على وفق ما في القضاء .

القول الرابع: ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ هـ على الصحيح . وذرواؤه جامعة بين منزع الاشراقيين ومشرب الصوفية وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني يلتصق النظر الى كثير من المسائل المتضاربة في كتبه . وصحى الدواني كتابه هذا بالزوراء - وهي اسم دجلة - لمبشرة رأى فيها على بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئ دجلة فسمى رسالته « الزوراء » تسمية لها باسم النهر المذكور . د .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذراً من القول بالتقدم الذائق في غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدث الذائق في مواضع يحرم الى القول به في مواضع اخرى فيختل نظام التقدم والحدث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه . د .

أن يكون حالاً بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول نادياً واجباً إذا كان مالا يجب (١) لا يكون انتهى. قال الامام: القضاء هو المعلوم الأول لأن القضاء هو الأمر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلوم الأول كذلك واما القدر فهو سائر المعلومات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلوم الأول تجري بحرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس : المحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع في شرح الاشارات فقال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقل بابداع الأول الواجب ايهاا وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع محتما اذ المادة غير متأينة لقبول صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة . وكان الجود الالهي مقتضيا لتكثير المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكته زمانا مستمر التجدد غير مستمر الاتصال يخرج فيه تلك الأمور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها . واذا قرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقل مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » والجواهر العقلية واممها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسائية وما معها موجودة فيهما مرتين .

القول السادس : لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى بعدم العناية التي هي مبدأ فضاء الموجودات من حيث جلستها على أحسن الوجوه وأكملها ، وقدره خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

القول السابع : لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه الاجمالي وقدره التفصيل .
القول الثامن : ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء في القلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الأول ، والقدر حصول صور جميع الموجودات في القروح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية .
القول التاسع : الماتريدي وهو أن القضاء هو الخلق الراجع الى التكوين والقدر هو التقدير

(١) أي وجوبا عن الله بخلق ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة

لايان منه لمذهب الذي هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ما هو عليه كذا في اشارات (١) المرام .
 القول العاشر : ما اختار (٢) صاحب القينات وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد
 من نقل عبارته بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى وإتقانه وجراقة اللفظ وباهر التقرير وهي :
 « من المستبين أن نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البداء الى متى الوجود صادر عن الواحد الحق سبحانه
 على سبيل الوجوب (٣) بما في متن الدهر (٤) بحسب خلق الواقع وكبد نفس الأمر دفعة واحدة قدره لا في
 مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات متكررة متضاعفة على الترتيب العقل المتنازل
 من لدنه طولا وعرضا فقد استبان لاعالة أنه يجب أن يكون النظام الوجداني الجملي متنسق الطبقات
 مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقا طبيعيا وارتباطا لرويا بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن
 القاطر التعمال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط
 بعالم النفس . وعالم الطبايع الأربع مربوط ، بعالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة عوالم نظام الكل
 متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع الأربع جوهر ذات الميول (٥) المشتركة الواحدة بالشخص
 وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة وكل
 مافي أحد العوالم قوى ازائه ظلم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر .
 نفس ذات الميول الشخصية المبهمة هنامثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية
 من الكالات والصور والأعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدها الشخصية المبهمة
 الحاملة لقوة الاستمدادية هنا أمثلة الأوضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضما فوضما هناك .
 والحوادث الزماني مطلقا تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد القوة الاستمدادية . والميول
 الشخصية الثابتة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج الى
 الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الاطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الميولانية

(١) وهو كتاب مهم العلامة الياحى وسياقي من المصنف ذكره بهذا البحث مستوفى في نظم
 القرائد . ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية البارى سبحانه على حسب علم وعنايته الى العالم
 في مرتبة شخصيه الوجدانية الجلية ، والقدر نسبة فاعلية سبحانه الى العالم في مرتبة تشريع أعضائه
 وأجرائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .
 (٣) ان كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافي الاختيار بل يحققه وان كان
 الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولاً بالايجاب الثاق للاختيار كما هو المشهور
 من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أى قبل الزمان الذى هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن
 أرسطاطاليس واتباعه ، وردبان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان
 مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المقول . والكلام في ذلك متشعب
 فليراجع (الشمس البازغة) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .

واعتبارات الهيئات الجرمانية من خصوصيات التعامل والكيفيات والأوضاع والاحاطات ككل
لنظام الحد في قبول القبض من جود اتصال الحق وروحه بما فيها من تازجات نسب الاشتراكات
الأكمية والشرعيات العقلية وشانها حكوم الآتية البنية الرجوعية والأصول المنكوبة العقلية
الزهرانية روحانية بين ابتهاجات الفكرين والقرين من الملائكة القوية .

ثم عالم الطلائع الأربع الاستقصية بما في أقطاره وأكاته من القسب المتزجة والهيئات المزدوجة
كزوم مستمتتات (١) بمزاج العقلية الخاصة بما فيها من جوانب نسب الحركات الشرقة المستبيرة
واحاطات الأراض الحرة البهجة .

وكل جرم سماوي فهو حيوان مطيع له جل ذكره وهو سلطانه تصرف في نظام الكون بالصبر
متحل بتفكر قسط دويته ونصاب مرتبه بانتقائش صور الموجدات الكلية والجوئية وأحوالها
وأحكامها البلية والعقلية في لوح نفسه وورقم ذنقه وكتاب خلقه .

ولقد أحسن الفارابي في التوضيح حيث قال « جعلت السماء بدورياتها الأرض برحمتها والله
بسلطانه والمطر بطلانه » ، وقد جعل له ولا يصر « ولا ذكر الله أكبر » أشار بقوله لا يصر إلى أن
كل موجود قائم بسلطان مطروية وبجود مرتبه بحسب حال طاعته ذاكر ومصل لصاحبه القياض
شعر بملكه أو لم يصر ولسان الحال أطلق وألج من لسان القائل وإليه يشير قول الله عز وجل في
التنزيل الحكيم « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهمون تسبيحهم » ونظام الكل بتسبيحه
الجليلة هو الإنسان الكبير الطامع المطيع له عز وجل والناقل أقصى الكمال وتحميا التامة في القطرة
الأولى وهو أحق بقوله سبحانه « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم »

لعدل النهار ، بمنزلة لم الدماغ ، وقلقت الأتقى ، بمنزلة الرأس ، والشمس ، بمنزلة القلب ، ومائر
ما فيه ، بمنزلة سائر حلق الإنسان المتميز من البطون الدماجية والأصصاب والرياحات والشرابين
والأوردة والصلوات والتملنيزف والتملنيزف والاصطاء والجوارح . والمجربيات بمنزلة النظام
وهيول عالم الكون والقضاء ، بمنزلة عجب الذنب والنفوس والنفوس بمنزلة القوى العاقلية والعاقلية
التي من مباديها الإدراكات والتحريكات ، والنفوس المتطبقة بمنزلة الأرواح النسانية والمجربانية
والعقلية التي هي في الدماغ والقلب والكبد .

وكان أن النفوس ساميات مختلفة التسمية كل منها ترفع في شخصه فتلك المجربيات وهي بعد
الطول الاكل عقل واسعة وجود حول فكل جرم سماوي ميولاه مختلفة لمجربيات سائر الاجرام
بالطاعة التسمية وكذلك هيول عالم الاستقصات واحدة بالخصص ومباينة لمجربيات المجربيات
بالنوع ، والعقل الذي في لوائها هو العقل اتصال التصرف في العالم الاستقصي وحنه التعبير في
التنزيل مجربيل وشديد القوى وروح القدس والروح الآتية القبض على النفوس الناطقة الانسانية
بإذن الله سبحانه وتعالى .

وقال بعضهم ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التشويق والتشويق هو الذى يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذى هو ملاك أمور عالم الناصر ومبدأ ميول الباقية بوجدتها الشخصية فى الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير فى السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . « كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب » هو كناية عن الميول الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن البارئ عز وجل سبق بالأزلية وعلا بالتميز عن التميز لجرى ملكه دائما وبه يقوم البقاء جعل الخلائق مراتب خلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور والحق به من الأرواح ما شاكلها ابدية لا تضل جرت قبل الزمان وقبل أين وخلق بالأبد لا بالزمان الطيبة الخامسة وزيتها بأكرم الصفات فمن هنا لازم أن تعظم خلقه (١) والفلك ويشكر ما هناك للزومه امر الخالق وجره على ما شاء البارئ جل وتعالى فخره واحد متصل والطابع منفعة والفلك فاعل وقد أحسن مرسى المقدم فى العلم حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ما كان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الميول انتهى كلام أرسطوطاليس قلت (٣) فإذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصية الجلية بزغ لك أنه لا خالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدير الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان يملكه الا هو والنفس المجردة انما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى بالخلق والابجد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فبالناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) مافى الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كماله وتماه يذكر طبقات كمال بارئه ومانه ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وقرق التمام والحمد انما هو حقيقة الوصف بالجليل والثناء على جهة التجليل والذكر بأوصاف الحمد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فلل الحمد فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصية الجلية وهويته الكلية ونظامه الوجداني فاقه سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المتجس من عنايته والصادر عن اقتضائه أتم الحمد قد ظهر أنه مامن مثقال ذرة فى سموات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستعداد لاعماله الى البارئ الفعال الواجب بالذات ولا يتصح وجوب لوجوده الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته وإن علمه سبحانه بكل ما هو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كماله وتماه

(١) وما يجب ان لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفى الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب القبيات . ز . (٤) وقد أثر عن النزالي : ليس فى الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه . ز .

تليق من فاعلية سبحانه ذلك الخبر على جهة تعريته ويصح عنه صدور وجوده من غير افتقار إلى سماع أمر آخر أصلاً وأن علم وجه الخبر وتصلب الكمال هو جهة لرادته ورضاه لا يتفرق وعادة ، وعنايته واختياره لا يتفرق واختار كل مطلق دائرة تافهة الوجود وأطلق عالم الوجود ليس يمكن لامحالة إلا أن يكون هو غيراً في نظم الوجود وشما لتصلب كماله (١) فانه يدخل في تسبب علمه سبحانه به لخروجه من القوة إلى الفعل بالضرورة البرهانية فتسبب علمه تعالى للأشياء وانبيات الأشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتمسك (٢) والاحمال ، هو التمسك وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتفصيل هو التقدير ، وليس أقول علم الاحمال سبحانه هو تفاديه وتفصيله هو تقديره كما تقول عامة المتخصصين ويحور المقلدين بأن ذلك فرض على وفور التبيين .

أما أولاً فلأن العلم اختيار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واستيحاء والتقدير والتقدير اختيار الشيء بحسب تلقى الفاعلية بهذا المعنى لا الأمر بوجوده فالتقدير هو إجماع من غير التيقن ، ومنه وجريان أمر كمن يتقوه ويوجوده في ضمن عدة المبدعات والمصنوعات بنظامها اجمل الواحداني على حسب العلم بكونها خبرات نظام الوجود تمام الكمال وتمتعات تصاب تمامه وكأله .

والقدر هو إيهام الشيء وإلجته باخبار خصوصية ذاته وعمرته من جهة تأدية الاسباب القريبة التأدية إليه بخصوصه على حسب العلم السابق بتعريفه والنية المرجوة لمحبته . فالتقدير تفصيل اجمال اقتضاه الأول وما اختار ان لو جوب الفاعلية للتجسس عن العلم والنية والأمر الإلهامى التبعث عن الإرادة والنية .

وأما ثانياً فلأن الاحمال والتفصيل في علم النفس ، تصور من الانكشاف بحسب كون الصورة العلمية المتعلمة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بهيمة واحدة بسيطة جملة أو متكررة مركبة متميزة .

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأعمق وأكثف والتفاوت في صورة الاحمال والتفصيل اما هو بالحدة والخصف والزيادة والتقصان في الظهور والانكشاف . وذلك بوصف تصور الادراك وعمرته لا بأمر مامن حقيقة المدرك يكون دائماً في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل دون الاحمال والا لم يكن الاحمال والتفصيل اختيارين لحقيقة واحدة بينما بل كان هناك أمران مختلفان بالفاعلية لامحالة فينفرد الفرض فلن يجب أن يكون المعلوم في الصورة يتحد احداهما بالحقيقة به وانما الاعتراض في الصورة والمبني والتفاوت في غير العلم لأن المعلوم والصورة الراجعة البسيطة في الاحمال مستقلة (٣) للصورة المتكررة في التفصيل .

والطمان الاحمال والتفصيل المختلفان في مرتبة الانكشاف بالقدرة والخصف أو بالزيادة والتقصان

(١) أي كمال النظام . ذ . (٢) وفي الأصل د والتأخذ . ذ . (٣) وفي الأصل (علاقة) . ذ .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراق والمطارحات وقلده فيه الامام الرازي (٢) ومن المستبين بالبرهان أن ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . ألم يستبين بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الأحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التمام بجميع الأشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذي هو بعينه عدم غروب شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلاً فعلمه الخصوصي بكل شيء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فاذا لم يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء . أزلا وابدأ قبل حدوث الأشياء في الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استادهما الى معلوماته التي هي الأشياء فهي بحسب ذواتها توجد بمجمل تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل الا اذا ما أطلق العلم ورسم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) .

وبالمجمل قدره تعالى في الموجودات بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تميزه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الأول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الحثير في نظام الوجود لوجودها في الدهر مجتمعة جملة في شخصية علم الكل الوجداني بماكانه ووجوده بالفعل فاذا انقضت نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجليلة . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريع أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها .

اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين علمي باعتبار وجود الأشياء . في العلم وعيني باعتبار تقريرها بالفعل في الأعيان .

ثم الامور المتبرر دخولها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب
أحدها : كل نظام الوجود المتسق أعنى الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية

(١) يعني الشهاب السمروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشراقي يحيى بن حيش مؤلف كتاب حكمة الاشراق وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة ، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المقول من المجد الجليل مراققا للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الأربعين . ز .

(٢) والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي يصفه بامام المتشككين بنينا وعدوانا ، والمصنف لا يستسيغ نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظا بلفظ . ز (٣) أى قصد به . ز .

ووحدايته الانسانية .

والثاني : إبداعات عالم الامر من أجهاته اذا نظر اليه نظر المشرع .

والثالث : تكميلات عالم الحق منها في لحاظ التشريع .

فالنظام الكبير الواحد المقتضى اما التقاعد المعتبر بالنسبة اليه على قطب حسب ظهوره في علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التي هي القوة الفاعلة لقائه له وتسيب علمه التام به وبكونه اتم نظام كامل ومنه طباع الامكان الفاعلية سبحانه اياه . ووجوده المقتضى متأخر عن هذا التقاعد على المقتضى به تحويين من التأخر اثنى تأخر ذاتياً بحسب المرتبة وتأخر اثنى دهرياً بحسب الحضور في الدهر . والتقدير المعتبر بالقياس اليه عين قطب بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وخلق الواقع بعد ابعثه في مرتبة الذات وبعد عدم الصريح في الدهر على علمه وعنايته كمال سلطانه ولا فناء ولا تدور واما بالقياس اليه اسلاً لوجوده الشيء في الدهر كانه تفصيل لوجوده على الحسن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحقة التي هي الصورة الكلية لجميع الموجودات . والجواهر الالهية وما فيها من سائر ما يستعمل لبره الحق لامن مادة وخطرة في متن الدهر بالابدال بالزمان ينطبق بها التقاعد على حسب وجودها في علمه سبحانه . وتسيب علمه وعنايته لا بداعاها منها وانما راجعاً من القيمة المطلقة الثانية الى كلية الايس والتقدير ومن كتم القدم الصريح الى الوجود في متن الدهر . والتقاعد الشيء بحسب اعتبار مدوره عن الباري الفاعل وخروجها من القس المطلق الى الايس بالتفصيل وعن القدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقاء سبحانه في ضمن نظام كل الوجود المثل المقتضى الرخاقي جملة . والتقدير الشيء بحسب اعتبار مدوره ووجودها عن بارها في الدهر من حيث خصوصيات حركاتها على التفصيل لامن حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد بالانسان جملة فهذا معنى وجود الجواهر الكلية وما فيها في التقاعد . والتقدير مرة واحدة باعتبارها .

فاما الكليات الزمانية من الجسديات الميولانية وما فيها قلداً وجود في الدهر ووجود في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالانسان جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي على التفصيل ، وكذلك وجود صوري كل انطباع في الازواح العقول المتألفة القدسية التي هي الضرب الاكرم والملا الأعلى من البهجة الكرويين والملائكة المقربين ووجود صوري ايجاد كل وجزئ انطباع في أذهان النفوس السارية وتولعا التي هي حروب من الملائكة المدبرة المبردة والجسدية فلا حالة تتكرر بحسب ذلك مراتب التقاعد والتقدير بالقياس الى هذا التقليل من المبررات فحين اخيرة المراتب هي التقدير المتخصص الذي ليس بقطب اسلاً لكونه التفصيل الحسن الذي لا تفصيل في الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في أزمنتها وأوقاتها على التصريح والتعظيم والتفصيل والتجديد على حسب الاستعدادات التدريجية المتألفة الحصول في امتداد الزمان من تقاعد

الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهي بحسب الثقرر في حاق الالعيان جملة هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودي قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذي لا اجمال في الالعيان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمي بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدما ذاتيا في المرتبة وتقدما سرمديا انشاكيا في الوجود .

فهذا القضاء الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي ، هو الكتاب الالهي المعبر عنه تارة بأمر الكتاب وتارة بالروح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين الذي فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابس وقضه وقضيضه جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الابد بحسب وجود الجميع في متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف أو لتلك الكلمة والاجمال في هذه المرتبة من حيث انتهاء التدرج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار في حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتحضرة والاخيرة التفصيلية المحضة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه وبما يقال للعقل الاول ولعالم العقول جملة القروح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين لكون كل ما فيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل وكونه كتابا اكملها مشتلا على صور الموجودات من غير تدرج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى أعيان النوات والهويات جميعا ويقال للنفوس الساموية كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتضرة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر المعنى بحسب أخيرة مراتب الوجود في الالعيان .

وبالجلة الامر في كتاب القدر على خلاف الامر في أم الكتاب الذي هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البدء (١) في القدر لافي القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية العقل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفطة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الالهي مقتضيا لتكامل المادة بابداع الصور الغير المتناهية

(١) هكذا في الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذ لا ينسب البدء الى الله سبحانه بالمنع

المعروف . د .

فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة إلى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأينة لقبول صورتين مختلفتين مما فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطف حكمته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدا بعد واحد قصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلما تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فمرد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان يحمل الوجود في القضاء الأول .

واعلم أنه تمتع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية ، وإنما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقيية (١) على اتصال الحدوث المستمر السبيل على التدرج لاستحالة انقطاع التبع من الفياض الفعالي ووجوب كون الجود الأكلي أبدى الحياء غير مجزؤ السطاه على المادة القابلة .

وأما القضاء الأول الأكلي فاللانهاية العددية فيه ثابتة فإن رب القضاء والقدر وراء ما ينتمى بما لا ينتمى بل وراء ما لا ينتمى بما لا ينتمى جودا ورحمة وقدرة وعلا وأنه لا يضيّق عن الإحاطة بما لا نهاية له عدداً بجملة ومفصلة « والله واسع عليم » . وإن التسلسل إلى لانهاية من جانب العلول غير مستحيل فإن الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الأعداد فليس ينصح في العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضاً لم تكن اللانهاية فيه في جهة الترتيب للاتهاء إلى الواحد في تلك الجهة فذن نبة القضاء إلى القدر تنب أن تكون من وجه كنبه القسمة القرضية العقلية الكلية في الجسم إلى القسمة الوعية الجزئية . وكنبه العلم العقلي الواحد البسيط الإجمالي لنفس الناطقة إلى علومها المتكثرة التضميلية .

فالوجود المعنى لشيء الزمن بما هو محقق فعل في كتاب الدهر ويمثل حضوره عند البصير الحق قضاء إجمالي ، وبما هو كون بالفعل في أثنى امتداد الزمان ووقوع تكوينه في حدود قطر التقضي والتجدد قدر تفصيلي . وإن احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء المثل العينية والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدورية . وإجمال القضاء هو

(١) وعادة أهل المعقول أن لا يقفوا عند المسوع في اللغة بل يسكون ما شاموا من التسبب المصطنعة بالحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها أداة النفي فيقولون لا يزال ، ولا يبقى إلى غير ذلك يريد هنا اللانهاية بمعنى أنها لا تقف عند حد ليس وراءه حادث . ز .

(٢) لكون وجود الموجودات في الدهر دفنياً وإبداعاً من الله سبحانه والترتب شرط استحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الاتساقية .
 ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم عما هو عليه وان
 مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كنهومات سائر الممتلكات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور
 الا باختلافات الأرواح الكاذبة وتميلات الأذهان المنكوسة فانه لما كان علم الباري الحق بنظام
 الخير في الوجود علما لا ينقص فيه ، ورحمته القعالة بالجلود رحمة لا خناتة فيها . وكان ذلك العلم
 سببا ينبعث عنه معلومه وينبوعا ينبجس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تتمتع عن تمام النصاب
 وامكان استمدادى بعونه عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان
 ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن أن يكون للكل من قرائض
 الكمالات ونواظير الا وقد كان له بالتفعل . فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قولم نظام
 الكل فهو على جوهره الذي ينبغي له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا فعل فله الذي ينبغي له وان
 كان متفعلا فعل انفعاله الذي ينبغي له وان كان مكانيا وزمانيا ففى مكانه الذي ينبغي له وزمانه
 الذي ينبغي له

وقد استغرق في مقره أن التور المفارق أعنى الجوهر العقلي مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه
 واحد وان علة التفاعلية هي بيننا علة الغائية ، وأيضاً علة بدته هي بيننا علة تمامه اذ ليس يتصور
 هناك بدأ متفادى وتام متراخ فكذلك النظام الجلي الذي هو الانسان الكبير مطلب (ماهو) ومطلب
 (لم هو) فيه واحد .

فاذا علم ما للنظام الجلي علم (لم هو) وعلم أن بداه هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه
 غايته وليس يعقل له خير يمكن يرجى ولا كمال له متظر يبتنى اذ لا يصح ذلك الا لما تكون له مادة
 ويعوزه استعداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ما ليس تقرر في المادة ووجوده
 للهيولى فانه لا يصح أن يوجد متنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتامه .

فالنظام الجلي أفضل ما يمكن وأتم ما يتصور ولا يدخل في الوجود شر بالقياس اليه أصلا والجمال
 الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدته الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله بالابد لا بالزمان
 والوجود الالهي هو المعطى لكل موجود ما في وسع قبوله ومنه امكانه انتهى كلام القديسات .
 وهو لمعنى قد طبق المفصل وأصاب المحز فيا أجل وفصل وأقرب لباب ما عليه أرباب العقول
 القدسية الجامعين بين القوتين الفكرية والحسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتقين
 لراية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتم من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام
 بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الأذهان ، ونوره يقدره على تعاقب الازمان من كساء حلة الاشتهار
 والبيان حيث قال « ليس في الامكان أبعد مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعالم
 الفقيه المتكلم الحكيم الصوفي الحق أبو حامد الغزالي قدس الله نفسه وعطر ربه .
 ومن أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما من صفة من صفاته تعالى إلا وهي

حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .
ومن جملة معانيها اتقائه الفعل كما في القاموس فيجب أن يكون هذا العالم في غاية الاتقان ونهاية
الاحكام ولذلك قال أعر قاتل : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، وقال أيضا : « الذي أحسن
كل شيء خلقه » وقال في الفتوحات في معرض ذلك : اذ ليس في الجود بخل ، ولا في القدرة نقصان
وبين ذلك الشيخ علام (١) الدولة في بعض رسائله بضرب مثال . « والله المثل الأعلى » حيث قال :
ان القاتل بأن الاصلح واجب على الله تعالى لا يجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب
ربكم على نفسه الرحمة » .

والقاتل بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، انما حرب من لفظ لا يجب هية من سطوات رب الارباب
فلا يجوز تعنيفه لانه سالك مسلك المتأدين ، والقول الفصل في هذه المسألة أن يأتي هذه الدار
الملك التقدير الجبار لم يخلق لاداره ما هو شر مطلق لانه مخالف لحكمته وأنت مع كونك عاجزا جاحلا
تبنى لنفسك داراً تعين منها خطوة لحاصتك ، ورواقاً لأصحابك ، وغرفة لندمايك ، وسجرة لحرمك
وعزناً لجواهرك الغالية ، وبيتاً للروائح العطرة والاشربة الطيبة ، وعمرزاً للأدوية المرة والاشربة
البشمة وعزباً للخبز ومطبخاً للطبخ ومبرزاً للفضلات وبالوعة تصب الفضلات ووركاناً لالتقاء القمامات
ومستحماً للفصل واصطبلان للرواب وتعين بعض غلمانك للملازمتك ومرافقتك ومجالستك ومناذمتك
وبعضاً لصيانة حوائجك المرغوبة وأطمعتك وأشربتك الشمية وبعضاً للطبخ والتجذ وبعضاً للكس
والقرش ، وبعضاً للاتون ، وبعضاً لخدمة الدواب ولو اعترض عليك ممرض بأنك لم يبت هذا
المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصباً للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الأدوية الكريهة
المرة . وملا جعلت غلامك الفلاني للكس والاتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ،
وذاك الثياب القليظة القفورة . وملا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لضحكك من قلة عقله وسخافة
رأيه وغاية غفلة عما لاحظته أنت وقصدته أنك إنما استمعت غلمانك فيما هو الاثيق باستعدادهم
والاوثق بمهارة دارك والاصح للحلم وحال الدار على ما تقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من
حيث هو كل فانه هو مطمع نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق .

الفصل الثاني : في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهراً .

اعلم أن العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولاً فيما علت .

القول الاول : للجبية . - وهو أن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب

ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يترجم اختيارياً منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
الى الجمادات كما يقال جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ هـ في قرية بسمنان وكان والده موزر ارضون
خان المغولي وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني ، وكان بينهما
معاكسات . وله (سر البال في أطوار أهل الحال) وقواعد العقائد وغير ذلك . ز .

تفريط القدرة فيها أو تفريط في نسبة إلى العبد يقابل إفراط القدرة وهو كما ترى خلاف البداية قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلاً يقول به في المنى وإن تقوه به بحسب اللفظ (١) »

ثم هو بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للزدواج (٢) كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر : التسكين لفظ وقال أبو عبيدة أنه موهوم في اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرة في الزمان الأول ينسبون من خالفهم إلى الأرجاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا الاسم بجمع من علنا السلف ظلماً وعدواناً انتهى كلام ابن الكمال .

أقول : اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال : القول الأول : أنه غلط في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثاني : أنه لا يذب أصلاً وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضنة (٣) سوا بذلك لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .

القول الثالث : الجرم يعدم تخليده في النار ثم تفيض أمره في العقاب إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق وقال لهم المقبوضة لا تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لفظهم بالأرجاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطاع أو عاص . وهذا توسط بين إفراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه رأساً كتوسط الكسب بين الجبر والتقدير وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل لمن أين أخذت الأرجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لاعلم لنا إلا ما علمنا . إذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد من مخالف القدرة في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وإن أبا حنيفة من جهة من نسب إليه الأرجاء وحيث نقول الذي نسب الأرجاء

(١) وما هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسعى في قهرهم أود الأموية ، ويدعو إلى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالليف . وماذا يكون عمل أكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ فاذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحتعد من يتفوه به - الحاجة في النفس - فضلاً عن الآخرين . ز . (٢) أي للموازنة مع لفظ القدرة . ز . (٣) قال ابن الأثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث : يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سوا مرجئة لا اعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم . ز .

(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج إنما هي لوصم أهل الحق يدعة الأرجاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللقب نبأً بالانقلاب وربما لم يمام براءته . وكلمة عطاء بن أبي رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام الحافظ ، نص في هذا الموضوع . ز .

الى أبى حنيفة وأضرابه من المخوفة إن قصد الارزاء المتوسط قد علمت أنه الحق فلا يكون غلطاً ولا ظلاً ولا عدواناً وإن قصد الارزاء المحض لا يكون أيضاً ظلاً ولا عدواناً لأن الغلط منور فآمل (١) .

ووجه أخذ أبى حنيفة الارزاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لابد من عقاب ذى كبرية لم يقب منها . هذا . وفي الملل والنحل وقيل الارزاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة قبل هذا المرتبة تقابل الفضة ثم قال : والمرجئة أصناف أربعة مرتبة الخواارج . ومرجئة القدرة . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة .

القول الثاني : للأشعري على المصهور من قوله ولا أكثر أتباعه كآبن فورك . ولجاجة من الماتريدية وجهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوله المذكور في الارشاد وعلى المشهور من مذهبه ولفرقى الضرارية والتجارية من المعتزلة وهو أن العبد ارادة وقدره تعطيان ضمه لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسباً (٢) وفلاً وإيقاعاً

(١) يشير الى ان معنى الارزاء عند اهل الشرع هو المعنى البدعى السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الاطلاق فتبرهم بالارزاء يكون ظلماً وعدواناً كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى القوي الذى يشمل ما عليه اهل الحق ولا يملز الغلط المصر وانت تجددهم مصرين على نسبة ذلك اليه في صدد تحريمه فلا خدشة في كلام ابن الكمال . ذ .

(٢) لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلاً بما لا يتسع له كل ذهن بل قال المحقق الديباجي « واما ما قاله الفاهمون من كلام الاشعري فلا يتصل به كسب وان سموه كسباً » اه . واما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما في التبصرة او شرطاً لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور أو سبباً عادياً قد يسط في (مطلع الثبرين) فيما يتعلق بالقدرة (الشيخ محمد الامير الكبير . وقد قال المصنف في ذلك النظام لجواهر الكلام) - الذى شرح به مختصر القاضي عند الذين لمواقفه - عند الكلام على قول القاضي: فل العبد اصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . في صدد بيان مذهب الاشعري : « ذات القطم للقيم مثلاً واقمة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التأديب أو معصية على تقدير ارادة الايذاء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتباري يلزم فعل العبد من مواقفه الامر أو مخالفته اياه فلا وجه لجملة أثر القدرة » اه . والناس في فهم كلام الاشعري في قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجمعة لشروط التأثير التي أثبتها الاشعري وقال انها مع الفعل لا تحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لا يشكر ان العبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المثبتة في أعضائه المبر عنها بسلامة الأسباب والآلات وهي متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبد الحكيم في حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باسقط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكى للمبدع الحكيم من قوى أو دعوا في الكون فانكارها يكون جهلاً لا يطاق . ذ .

والزغباني والكردي في المطلب، وإن شكروا السائل في التمديد، وعهد الكرم الجرجاني من رواية القاسمي أبي القلاء، الصاعدي يروي شجاع القاسمي في «البرهان» (١) الساطع «ينبغي هو الذي نقول به ونعتقد في ذلك حال كونه قولاً متوسطاً بين القولين أي القول بالجبر والقول بالقدر، أي ما مال بين أي طرف مال إليه من مقتضى الآلة الكلية للاضطراب ومقتضى الآلة الكلية للاختيار ملك به بالقول بتأثير القدرين جميعاً».

في التلويح أن المشتكين من أصل السنة على نقي الجبر والقدر وإثبات أمرين آخرين وهو أن المؤثر في فعل العبد أحد ووصفه بمسرح خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً فكلن القول بتأثير القدرين - فهو الله تعالى في الإيجاد وقدره العبد في التكسب، والاصناف - كما دل عليه بمسرح الكلام قولاً متوسطاً جامعاً لمقتضى جميع الآلة كما قال محمد الباقر بن علي بن الحسين وحتى الله عنهم ولا جبر على العباد فيها يصدر عنهم من الافعال، ولا اضطراب لهم فيه - كما قال الجبرية ولا تعرض إليهم فيه ولا إيجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية ولا تليط لهم على ما يصدر عنهم ولا إيجاب عن موافقهم كما قاله الفلاسفة .

فإن بعض أفعال العبد لا مشور له بها كالنوم، ومضمض الفم، ومضغ الطعام، ويحتمل مشور به لكن ليس بأولاده كرمه يومئذ، وتوعد به فذلك يوجب مشيئة الله قصد إلى مشورته، ومقتضى مشورته غير القصد إذ ربما يصح مشور فعل لا يقصده وربما يقصد مالا يصدر أولاً يصح مشورته منة فمقتضى مشورته والاضطرار في المشيئة بالقدر وهي لا تتكفي في المشور إلا بعد أن ترجع أحد الجانبين على الآخر وال ترجيح بالموقف المسمى بالقصد والارادة وكل فعل يصدر عن قائل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختيار، وكل مالا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لا بد وأن يستند إلى مالا يكون بقدرته دفعا للفسل وحصول فعله أيضاً لا بد وأن يستند إلى مالا يكون به لتنفذه به بعد حصول قدرته وارادته وسلامة أسبابه وآلاته، وحصول قدرة الواجب تعالى لجميع المكنات التي منها فعله قبل أن المؤثر فيه كلا القدرين فالحق القول بهما جميعاً نوعاً عن أهل بيت النبوة فيما رواه الإمام الصادق والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله تعالى عنهم أنه قال لسائل عن القدر «سر الله فلا تكلف» فلا تلج عليه قال: «أما إذا أخصاه أمرين آخرين لا جبر ولا تعرض» «وما كان محمد الباقر من شيخ الإمام صفائيه بالكلية أسند إليه جبر قال: «كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تعرض» «معيماً إلى سطوح برهانه للإمام» .

وأوضح صاحب التلويح القائم حيث قال: «الفرقة الضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس الفرقة بمجرد كون الأفعال مرافقة لإرادة العبد لأن الإرادة إن كانت متقبها يرجع الفعل أحد المتساويين ويتخلص الأشياء بما هي عليه من الخصوميات ككل الترجيح والتخصيص من العبد

(١) وهو أشهر شروح طيبة الطهارى . ٣ .

فلا جبر وإن لم تكن كذلك فلا تكون إلا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي نشأت اليها كحركة نبضنا على نسق نشتي أن نكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بقلنا لا الثانية بوأينا نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار إلى حطب بالمدى الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على العمل وبين ما لا تقدر وأيضاً تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فلم أن العلم الوجداني قاض بأن تفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجح أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد .

ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثال ذلك وكذا في عدم صدور ما كما تواتر في أخبار الأنبياء على نيتنا وعليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصودهم بأنواع الأذى فلم يقدرُوا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والآراء ومع قدرتهم في ذلك الإيمان على أمور أشق من ذلك فلم أن المؤثر في وجود الحركات الخفية التي تكون المتحرك عليها في أي جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدري الذي هو إيقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده - ليس قدرة البدواريته اذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثراً بطبعاً في ما يجري عليه العادة لم توجد خوارق العادات .

وأيضاً لا يمكن الحركات لا بتسديد الأعصاب وإزغائها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولا تدرى أي عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة إذ جرت عادته تعالى (١) أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدنا جازماً من غير اضطرار

(١) واليه يشير قوله تعالى في الحديث القدسي « يا عبادي كلّم حالاً من هديت فاستهتروني أهملكم » فمن استهده تعالى وأراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق وأما قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » فلا تمسك الجبرية به أصلاً لأنه لا بد من مقدر قبل (أن) وهو باد السببية على الأظهر الأشهر وألفظ الوقت فالأول يفيد أن مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولا شك أنه سبحانه لم يشأ أن يكون العبد مختاراً شائياً لما كان كذلك وهذا بما اتفق عليه الفرق . وأما الثاني فلا يدل إلا على مجرد المقارنة وليس بمنكور أيضاً عندنا وأما تقدير (بعد) ليتم ما يريد الجبرية فغير متصور أصلاً عند من عنده شيء من الفوق العرفي وحتى يمكن الجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه وأما المشيئة المستفادة من قوله تعالى « وما تشاؤون » فإما أن تحمل على المشيئة الخاصة بالدول عليها في سياق الآية وهي المشيئة المؤدية إلى اتخاذ السبل أو إلى الاستقامة بالنظر إلى الآيتين في سورتي الإنسان والتكوير وهذا إنما يدل على عدم كفاية إرادة العبد في الأداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق إرادة العبد . وأما أن تركك على نجردها من المقول - كما هو الأصل عند أمثال المقول في التمدى - فيكون القصد إلى ذات المشيئة بدون ملاحظة أي مفعول فيؤدى معنى أن

الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتنا الاختيارية . وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا العبد مقصوداً لأن هذا يناق خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البيضا .

وتحقيقه كما في «لسان (١) الخواص» ان كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد وأصل في استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الامور الراجعية الثابتة لمحالها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس بما يقصده الفاعل فلا تتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء ثبت له بالاعتبارات معان متباعدة في نفس الامر ككونه مائلاً نحوه عازماً على فعله قاصداً له فاعلاً جامعاً لمحدثاً صانعاً له مخرجاً اياه من العدم ومن جعلتها كونه محتاراً له مريداً له وكذلك ثبتت نظائر هذه المعاني ومضائياتها في المفعول ككونه مقصوداً مصنوعاً وليس بثبوت شيء من هذه المعاني في شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني قلخص من هذا التصوير استثناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة أخرى وكذلك سائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الارادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الارادة فعل ارادى للفاعل فلو لم تتعلق بها ارادة فكيف يطلق عليها الارادى قلنا اطلاق الارادى عليها كما يطلق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكما أن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق الارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الاراديات في عدم كون الفاعل كارها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبي اسحاق الاسفرائني على أحد الاحتمالين في قوله بمحصله بالتدريين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا زئران فيهما والترم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائبا مختارا فكون الآية من قبيل (لأنتموا على اسلامكم بل الله بمن عليكم ان هذاكم) فتبينهم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اوالى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المتيب ان الفضل كله لله على الوجهين وهذا من الظهور بمكان رغم قولات الجبرية واقه هو الهادى . ز .

(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد التزوينى . ز .

فعل فاعل بسبب (١) .

القول الخامس : للاستدلال أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدرته البعيد غير مستقلة بالتأثير لكن لما خصته القدرته تعالى بمراتب مستقلة به ومع ذلك مما سيجوز أن فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال توازن القوتين المستقلتين على أثر واحد والكلام في الإضافة والكسب كاف في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المتوفة وهو أن الفعل صادر عن البعد بتأثير (٢) قدرته وتخصيص مفعوله سواء وافقنا القديرة القديمة أو ما قلنا تم تخصيص القديرة الحادثة كالفعل ولا يترقب تأثير القدرة الحادثة في الفعل على البداهة ولا يصلح القدرة القديمة بفعل البعد أصلا لا مراعاة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة لزوم عجز القادر تعالى أن تخلق الحادثة واختلاف قاعدة التكليف أن تخلق القديرة بالفعل صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبراً ولا إيجاباً وهذا حين ما يفرض له الحسين منهم لكنه إنما يفرضه جدلا مع القلائد لأنه منقطع له وذلك أنه إذا جاعلهم وقالوا له إذا لم يكن الواجب على فاعله بالإيجاب ولم يكن العالم قد بدأ علم تخصيص الواجب أحداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده أوجبهم جدا فقال الفعل لا يترقب على البداهة .

القول السابع : لا في الحسين (٣) من المتوفة وهو منقطع الذي يقول به إذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله إلا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع لمفعولة الحادثة فترقب على البداهة وإن البداهة إذا وجد صادر الفعل واجب التفرع والفعل الذي يصدر عن البعد من غير داعية يسمى اتفاقاً وإن كان مع الإرادة فالحاصل منقطع لأن الله تعالى يخلق في البعد قدرة وإرادة ثم البعد يخلق فعله بقدرته التابعة لمفعولة لكنهما لا يتكلمان في ذلك بل لا بد من وجود البداهة فإذا وجد البداهة صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار كما به في « المطالب السالفة »

(١) وفي « قصد السبيل » : وحاصل منقطع الاستدلال أن الكسب فعل فاعله غير مستقل بالتأثير بل يحتاج إلى معين هو الحق سبحانه وإما أنه البعد ذاته له يشكك إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته فيرجع إلى ما أوتينا بقولنا الأخرى الذي هو منقطع أمام الحرمين من أن الكسب يحصل البعد بقدرته المؤثرة بأن الله سبحانه يخلق في القدرة ففهم معنى ما سبق من الإلزام على بن أبي طالب رضي الله عنه اهـ . وهذا المعنى أظهر في القول الذي يليه . د . (٢) ولم ينس المصنف على أنهم يقولون بأنهم يختلفون أفعالهم لأن عجز ذلك عليهم الزام لم يقع في كلام قدامتهم باعتبار أن الحق إنما يخلق على إيجاد القدرة المستقلة غير المشتملة وقدرته البعيدة على قدرة الله بدأ وجاه فلا يستطيع مسلم أن يقول أن البعد مستقل غير مستند بما كانت له له وإنما يوجد فقط الحق في كلام بعض متأخرهم بمعنى غير المعنى الأول . د . (٣) لا في الحسين محمد بن علي البصري المعروف سنة ٤٣٣ هـ شهرة بالغة في أصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف « المشد شرح البعد » الذي لحظه القمى الرازي في « الأصول » . د .

و « فصول البدائع » .

القول الثامن : (١) الموارزى من المتكلمة وهو كالتى قبله إلا أن الفعل عند وجوده الذى يصير أولى بالقرع لواجب الوقوع فصدوره اختياري .

القول التاسع : اللام الرزوى وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة والى فانا وجدت يوم وقوع الفعل البتة ليس لازم لوقوع الفعل لكن المزمع بالانزاع بما يتأخر القدرة القديمة التابع لتخصيص القدرة القديمة على سبيل الاختيار كما أن الجرم والعرض ملازمان ومع ذلك فانهما لا يوجدان الا بشرة الله تعالى .

القول العاشر : للاصفهاني (٢) وهو أن قدرة العبد سالبة للتأثير وعندها يكون عمل الله فيها التأثير اثر وعندها هو الكسب وإن لم يعمل فيها لا يؤثر .

القول الحادي عشر : لقائمة الفاضل (٣) وهو أن يصح القدرة والارادة والى على سبيل حصولها الاستعداد القائم للفعل ذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الحسية ليس لها صلاحية الانبعاث والتأثير فلهذا حصول الاستعداد القائم يفيض الوجود على سبيل الانبعاث من واجب صدور وهو الفعل الناشئ على تلك الاعيان فتصير موجودة فهو موجب والوجوب هو الذى يجب به الفعل نظراً الى نفسه بحيث لا يمكن من التردد أصلاً ويصدق عليه أنه ان شاء فعل أى ان شاء فعل الشيء لله ولا يصدق عليه ان شاء ترك الشيء تركه كالتفكير في الامور التي يتوقف في الاسواق والفرق ان فعل الوجوب تابع لشيءه التابعة لله وحياته بخلافها لعدم شعورها بما يصدر عنها .

القول الثاني عشر : لمحقق الفاضل وجملة الاشراقيين (٤) وهو كالتى قبله إلا أن المتقضى هو الواجب تعالى وصدور الوسائط مددات فقلنا ان جعل الله توبه وقوة فيجوز لا يمكنها من التأثير في شيء أصلاً كما حققه الملوك النوازي في شرح حياكل التور .

(١) هو الزمخشري صاحب الكشاف . د . (٢) هو ابو الفتح محمد بن عبد الرحمن الاصمعي مدرس القوسونية باب الفرائض سنة ٧٤٩ هـ مصر ونس كلامه في شرح الطوايع بان الله يريد القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل بخلاف تعالى ايها على هذا الوجه لم يقع الفعل بها فان جميع الفروقات يخلق الله بعينها بلا واسطة وبشيء بواسطة واسباب . . . تكون الافعال الاختيارية المقسوة الى العبد مخلوقة له تعالى ومختورة العبد بقدره خلقاً الله في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل (أى تأثير) في الفعل . والمخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والمخلق بواسطة كخلق ابيهم . د . (٣) هم في الأصل أصحابه لمسطو الذين كانوا يخلطون الفلسفة من أرسطو وهم يثبتون ذلك وهم هم أصحاب العمل الفلاسفة الذين لا يملكون طريق الراحة في اكتشاف الحقائق وهم غير أصحاب الرواق وإن التمس عند ابن خلدون . د .

(٤) وهم متصوفة الفلاسفة للراغبين في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع أفلاطون الاكلمي وأصحاب القول كتب كثيرة على ملازمهم . د .

القول الثالث عشر : لمضمين وهو أن الخلق في فعل العبد مجموع القدرة والارادة والداعي ان
واقتضا النتيجة القديمة والا فلا .

القول الرابع عشر : للامامية وهو أن الخلق في فعل العبد محذور النتيجة لشيء ان واقتضا
بغيره تعالى عدم والفرق بين مذهبيهم ومذهب امام الحرمين أن مذهبه تعالى عدم وارادته
واختياره من صفات الافعال حادثة عند حدوث المراد بخلاف مذهبه .

القول الخامس عشر : لمقتضى الصوفية قائم قالوا اذا دلل شواهد الفروع المصنوع على أن الفعل
الاختيارى واحد بالذات ثلثين مختلفين كما تقرر فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات
متعددة بالنسب والاختلافات أى متعددة بالثبوتات الجزئية في المظاهر . وقدرة الحق سبحانه توجد
كثرتها لانها من صور تياتها في المظاهر بعضها نفس بالذات قد لعل والى فلا يكون انما هي بالله
تعالى ماشاء الله لا قوة الا بالله وكل صفة كانت لشيء بغيره نفس حقيقة لذلك الغير لا له فلا قوة
حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى : وان القوة لله جميعا وبأن ان القوة القاهرة في مظاهر الاقوياء
المتعددة بتعدد هه جميعا حقيقة وم بالله لا بالتسميم .

وهذا من أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد الثبوتات ولكن لمن كان له قلب
أو عقل السمع وهو شهيد ، ومن فهم حق التسم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقى الذى لا يقابله
تسميد المتعنى لأن لا يقابله بقيد مع صحة ظهوره بكلية شاء الظهور به ، ولم يبق عوقب في الايمان
لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الافعال مع اثبات التكسب وتأثير القدرة المتطابقة الى العبد بأذن
الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن الخلق في فعل العبد محذور النتيجة لشيء ان
واقتضا النتيجة القديمة والا فلا وهو آخر قوله رجع اليه في آخر محوره وذكره في كتابه المسمى
بالنظامية الذى هو آخر تصانيفه وان هذا التأثير بالاختيار على التحقيق من مذهبه كما استعمله في عبارة
النظامية وان كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالرواق وغيره هو الاجاب ، وهو التحقيق
أيضا من مذهب الأشعرى على ما هو المصرح به في حاشية كتبه خصوصا الابانة التى هي آخر تصانيفه
والمعول عليه في الاحتجاج من بينها كما سذكره وان كان المشهور ما تقدمت من نفس تأثير القدرة العبد
وأما أما نص النظامية على ما نقله في قصده (٢) السبل عن شفاء العليل (٣) لاين القيم فهو قوله :

« قد تقرر عند كل ساطع همتك متفرق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه
وتعالى مطالب لبياده بأعمالهم وداعيهم اليها وتبهم ومعاقبهم عليها وتبين بالتصور من ان لا يعرض
لثأريلات أنه أقدرهم على الرفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والاكفالك

(١) اراد المصنف استعراض جميع الآراء في الموضوع وياتيها على منازع أصحابها ، والا
فعل كلامهم في التوحيد مأخذ ليس هذا محل طرحها . د . (٢) هو لا يراهم بن الحسن الكوراني
المتوفى سنة ١١٠١ . د . (٣) راجع الصفحة ١٣٢ منه . د .

عن موانع الزجر ولو ذهبوا إلى أن المتضمنة لهذه المبادئ لظالم المرام ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اليد المصنف به ، ومن نظر إلى كليات التراجع وما فيها من الاستحسان والروايات عن القرائن المرفقات وما ينافي بعضها من المخفوفات والضوابط مما تقتضى إلى الردع والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الإنذار مما يترتب عليه على المرتكبات من الحساب والعقاب وسواء المتقلب والمثاب ونقول الله لم يمدحهم وحسنهم وأحسنهم وقد أخرج لكم الطول (١) وفسحت لكم المجال وأرسلت الرسل وأوحيت الحجة فلا يكون الناس على الله حجة وأساطير ذلك كله ثم استراب في أن أمثال المبادي الواقعة على حسب ابتلاهم والتعارف فهو مصاب في عقله ومستغرق في قلبه مصمم على جهله في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طيات التراجع والتكذيب بما جاء به المرسلون فإن زعم من لم يوفق لتبصير الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مشوره أصلا وإذا طرب بفتن طلب الله الفعل البعيد نحرما وفرضا ذهب في الجواب طولا وحرما وقال قد أن يفعل ما يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المشرعون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » قيل له ليس لما اجتهد به حاصل بل « كلمة حتى أريد بها باطل » نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلق وتفيض الصدق وقد فيما يندرجات القول من التشرع القول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أشبه أنهم يتكثرون من الزيادة في علم يتكلمهم إلا مبلغ الطاقة والوسع في مواد التشرع ومن زعم أنه لا أثر لقدرة الحادثة في مشوره كما لا أثر للعلم في مشوره فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبة بأن يثبت في نفسه الكرامة والبركة وهذا يخرج عن حد الاعتدال إلى التزام (٢)

قباطل والهمال وفيه إبطال التراجع ورد ما جاء به التكوين عليهم الصلاة والسلام فإذا يلزم المصنف إلى القول بأن القدرة الحادثة تؤثر في مشوره واستحال إطلاق القول أن العبد عاقل لأفعاله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة والتكامل ودرجات العقلاء ولا سبيل إلى المصير إلى وتفرع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القدسية فإن الفعل الواحد يستعمل حصوله بتكوينه إذا الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرته الله استعملها ونسخت أثر القدرة الحادثة ويستعمل أن يقع بعينه بقدرته الله فإن الفعل الواحد لا يفيض له وهذه مواءمة لا يسل من حوائجها إلا مرشد موثق إذ المرء بين أن يدعى الاستعداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالتراجع وفيه إبطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه فريسة قد شال في إيهام الفعل وهذه الأقسام يمسها باطل ولا ينص من هذا المقسم ذكر اسم بعض وألقب بحد من غير تعيين معنى وذلك أن قالوا قال العبد يتكسب وأثر حصوله لا اكتساب والرب يخرج عاقل لا العبد يتكسب له قيل فما اكتسب وما معناه وأدبرت الأقسام

(١) الطول كذب جيل كذب به قائمه العاقبة وتحمك طوله وتزليا ترى .

(٢) لقي كلام عالم الحرمين غذا بعض عنه من بعض علامته لكن أيده كثير من المحققين بل الله العلامة أحمد بن محمد المقدسي القمي - من مشايخ الكوراني - كتابا في سامرة وسماه « الاعتصام لأمام الحرمين فيها شرح به عليه بعض العقائد » . د .

المتقدمة على هذا القاع لا يجد منه مبرراً ثم تقول القدرة البعيدة مخلوقة من تعالى بأفعال القاطنين بالصانع ،
والفعل المقصور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف الى الله سبحانه وتعالى تقديرأ وخلقاً
فانه وقع بفعل الله وهو القدرة وليس القدرة فعلاً للعبد وانما هي صفة له وهي ملك له وخلق له
فانما كان مرفوع الفعل خلقاً من تعالى فالواقع به صانع خلقاً الى الله تعالى وتقديراً وقد ملك الله تعالى
العبد اختياراً يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع
بفعل الله ولو اعتدت الى هذا ، الفرقة الثالثة لم يمكن بينا وبينهم خلاف ولكن ادعوا استبعاداً
بالاختراع وانفردوا بالخلق والابتداع فخلوا وأخلوا

وتبين تميزاً عنهم يخرج القاصين فانما لا أحقنا فعل العبد الى تقدير الله تعالى فلما أحدث الله
القدرة في العبد على اختيار أسبابها علمها أسباب الفعل وطلب البديع بالانفصال وأراد من العبد
أن يفعل ، وأحدث فيه مرامي مستعدة وخيرة وأراد فوعظ أن الأعمال مستع على قدر معلوم فركبت
بالقدرة التي اختارها العبد على ما علم وأراد ، فاختارهم وانصافهم بالاختيار والقدرة خلق الله ابتداء
ومستودعاً من الله سبحانه وهذا وقضاء وخلقاً وخلقاً من حيث أنه تليقها اختاره بمقتضاه القدرة
ولو لم يرد وفرج مقتضوها لما أقره (١) عليها حياً أسباب وتخرج من عدى فلما استمر له الحق
اليمين وتضمن ذروة اليقين ، فالعبد فاعل مختار مطالب بما مورد منه ففعله تقدير الله تعالى مراد له خلق
مقتضى ونحن نعرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الشاغل في ذلك فنقول العبد لا يملك أن يصرف
في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه عند البيع في
التحقيق موزو الى السيد من حيث أن سيده اذنه لولا اذنه لم ينفذ تصرفه ولكن العبد يؤمر بالتصرف
ويؤمر ويربح على الخالقة ويحاسب فيها والله هو الحق الذي لا يخطئ دونه ولا مراد فيه لمن وعده

وجه (٢)

وأما الفرقة الثالثة فانهم اعتقدوا انفراد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا الى انه اذا عصى فقد
انفرد بخلق الله والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأي القاسم مراحاً له في التصور موقفاً ما أراد
إيقاعه شاء الرب أو كره انتهى كلام التنظيمية .

ثم قالوا لخصم السبيل والخاص أنفراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلاً في ابتغاء أهله بمجرد
طبيعته وان لم توافق طبيعة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه من وهو المعبر عنه

(١) وهذا النص يأتي في كل الآباء تخرج البرهان الكوراني المقصوف في دفعه السبيل للكلام
امام الحرمين كما ستراد . د .

(٢) وهنا يقول المفسر الآخوسي في الإيجرة البراءة له : د . وقد ارتضاء غير واحد من المحققين
وقد در من قال : ثم ذكر البيهقي الآتي ذكرهما . وهناك من تحيد قول امام الحرمين بما يحسن
الاصطلاح عليه . د .

(٣) هذا ما لم نره في كلام طرقة من الفرق الاصلاحية الا بطريق الاوام . د .

بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد (١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توم ان له الفعل والترك لعدم علمه بالأقدار التي أحاط بها علم الله المقضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على هذا الوجه المخصوص كان مختاراً في علمه وظنه ووجهه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيئة قبل وقوعه بضده لم يكن لمجرد اختياره الوهمى مدخلاً في تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبوراً في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التي أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتمييزه عن الجبر والاستقلال تميزاً بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل في «مسلك السداد» (٢) «ان امام الحرمين قال في النظامية بعد كلامه المتقدم بورة أو أكثر قد اطلقت ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائل على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بمضافيها طول أمدها ثم قل عن بعضهم يبين متضمنين للتحذير عن طرق الافراط والتفريط معرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين ومهاقوله

تنبك عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال
وسر وسطاً طريقاً مستقيماً كما سار الامام ابو المالح

واما نص الابانة (٣) فهو ما ذكره قصد السبيل أيضاً حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو آخر تصانيفه كاذكه الحافظ ابن تيمية الخليل وهو الممول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمه الله تعالى بما يدل على أن الاشعري إنما نفي الاستقلال لأصل التأثير باذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المجل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتقد في معتقده الموافق

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الاشعري في الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القليل كلام الكوراني هنا والقول بان العبد مجبور يتناق كلام الله سبحانه حيث قال «لا يكلف الله قساً الا وسعاً» ولا يقبل تحذلق المتحذلقين امام هذا النص الكريم فيالهبوى كيف يخرج النصوص عن مدلولها الواضحة . نعم البعد مجبور في اختياره بمعنى انه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجلدار فله الحد والملة . ز . (٢) وهو للكوراني ايضاً . ز . (٣) ولا شك ان كلام الاشعري في أفعال العباد في الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة بما تلاعبت به الابدى الائمة تجب إعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الاشعري استغلالاً لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ما قاله بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل ببغداد سنة ٣٠٠ يفاوض رئيس الحشوية البرهباري ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبين كذب المقرئ . ز .

لكتاب والسنة وإن علم الحرمين فيها ذكره في النظمية حواشي الأشرى في التحقيق المتعدد
 حتى لا يافترا ما عاقب للشيء من حسب فهم النافذين الذين لم يحسن لهم الجمع بين أنواره فتقول
 وبالله التوفيق قال الحافظ محمد بن أبي القاسم علي بن الحسين عساكر رحمه الله تعالى في كتاب
 تبين كذب المفترى في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشرى بعد ما نقل عن الفرق مسائل في
 طرق الأقران والفريق وبين أن الشيخ الأشرى ملك طريقة بينهما مانع: فإذا كان أبو الحسن
 كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ومستصوب المقرب عند أهل الطريقة بالعلم والاعتقاد فلا بد أن
 تفكر عنه معتقده على وجه بالإمامة وتخطب أن تريد فيه لو نقص عنه تركا للحياة . لتعلم حقيقة
 حاله في صفة عبيده في أصول الديانة فاصح ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالابانة .

فانه قال: الحمد لله وساق كلامه إلى أن قال ودعوا أي المعتزلة والمكذوبون بالقدرة أنهم يملكون
 الضر والنجاة لأنفسهم وما يقول الله تعالى: لا لأهلك نفس عمرا ولا نضما إلا ما شاء الله .
 وانحرافا عن القرآن وما أجمع للمسلمون عليه ودعوا أنهم ينفردون بالقدرة: على أحوالهم دون
 ربهم وأنهم لا أنفسهم على من الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة
 عليه . هذا لفظ بفراين عساكر وهو كالصرح في أنه لم ينكر على المعتزلة إلا دعهم أنهم يملكون
 الضر والنجاة لأنفسهم من غير استناء وانهم ينفردون بالقدرة على أحوالهم دون ربهم فيقولون ما لم
 يها الله . وهذا الله منها مالا يقع الذي هو من الاستقلال المظنم لفتي عن الله . والاستقلال هو
 الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استعمل به الإضمار على أن القدرة الحادثة غير مؤثرة أصلا ،
 المذكور في المواقف وغيره . وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيسمع الله وأفعاله
 بقدرته الله تعالى لا سبب من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات هو أراد الله شيئا وأراد العبد
 حذره يوم أطرفه صبا مما أو ضمنها مما أو كون أحدهما غير قادر على ما فرض بقدرته عليه وتأثيره
 فيه انتهى . أي والقوازم كلها حالات فإن التبايع القلازم من المظنم للحالات المذكورة أما يلزم على
 تقدير الاستقلال وأما إذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة بأذن الله وتمكينه لأهل الاستقلال فلا تبايع
 لازما أصلا كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله لذا شاء ما لم يها الله
 وقهره لم يقع ولا يلزم فيه من الحالات المذكورة أما الأولان فظنم وأما الثالث فلا تبايع
 العبد مستقلا أو قادراً على ما لم يها الله حتى يلزم خلاف القروض بل قلنا إن العبد يحصل بقدرته
 لقوة بأذن الله ما تعلق به شيعة المرافقة الثانية لشبهة الله لا سلبا وحسنا فلا لزوم انتهى من
 الحالات المذكورة أصلا بالقلازم من الدليل الذي ذكره كالقلازم من كلام الأشرى في الإبانة
 السابق إنما هو بطلان قول المعتزلة النافذين بالاستقلال وأما بطلان سلق التأمر ولو بالأذن ابتلا كما
 يشهد النظر فيه من كل لبيب متصف بأذن الله تعالى ومن المعلوم أنه لا يلزم من أبطال الشيخ الأشرى
 الانفراد بالقدرة على الإعمال دون الله أن يكون تافلا وبطلان تأثير القدرة بأذن الله لا على الانفراد
 بل ذكره آية يونس في معرض فرد عليهم يدل على أنه قائل بتأثير القدرة بأذن الله وتمكينه ،

وسببه وذلك لأن الاستلزام من نفس إثبات دلالة الاستقراء على التحقيق ليدل على أن العبد
 يملك الحر والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك يدل على ما هو الأصل في الاستلزام من الاتصال وظاهر
 أن فعل الأمور وترك الأشياء من النفع لنفسه وإن فعل الثورات وترك الأمور من الضر
 لما فإذا دلت الآية على أن العبد يملك إذا شاء الله ذلك على أن قدرته تأثيراً فيها يصدر عنه من
 الفعل والترك بأن الله تحقيقاً لنفسه المالكية بالإنشأ وهو المطلوب ، وقد قال الأشعري في الأمانة
 بعد ذلك تركياً ما قصد به أن لا يملك لأخيه لا يختصاً نصاً ولا عمراً إلا ما شاء الله عز وجل ما وردنا إلى الله
 وثبت الحاجة والفقر إليه في كل وقت انتهى .

واللازم منه كما لا يخفى إنما هو بطلان الاستقلال الذي يزعمه أهل الاعتزال فإن القدر إلى
 الله تعالى في كل وقت لا يملك شيئاً من دون الله ولا لكن مستغنياً عنه في وقت ما واللازم بأهل
 فلا يكون مستقلاً ومرد على ذلك ما ذهب إليه المراقب من الإحكام الزلزال في وجهه من قول المعتزلة
 والأشعري حيث قال بأن القدرة متعين أحدهما مجرد القدرة التي هو مبدأ الأعمال المختلفة والثاني
 القوة المستجبة لشرائط التأثير وإن الأولى قبل الفعل وتصلق بالعبد والثانية مع الفعل ولا تتعلق
 بالعبد ولعل الصيغ الأشعرية أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع
 الفعل وأنها لا تتعلق بالعبد والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القدرة السلبية فلذلك قالوا بمجرد
 قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتصادمة لهذا وجه الجمع بين الطرفين انتهى .

فإن في قوله ولعل الصيغ الأشعرية أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير دلالة على
 أن التأثير عنده أمر مسلم الثبوت وإنما التردد في حمل قوله القدرة مع الفعل لأنه وقوله أنها لا تتعلق
 بالعبد على هذا المعنى الثاني القدرة لا في أصل التأثير القدرة فيما يتعلق به مشيئة العبد الموافقة
 لمشيئة الله وعلى هذا فمفروض السيد نفس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الفصح
 فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير . انتهى مدفوع بأن
 الثبوت مقدم على النفي والذي أوقع اليهود فيها وقروا فيه من نسبة عدم تأثير القدرة إلى الأشعري
 هو قوله في الرابع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسباً دون كونه موجوداً أو معداً فكونه كسباً
 وصف الموجود بمثابة كونه معدوماً انتهى .

فهموا من ذلك أن لا تأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقصوده كما لا تأثير العلم في سلطونه
 فقالوا في قدرة العبد أنها عنه مصاحبة غير مؤثرة تصدأ إلى التوسط وتفسير كلام الأشعري هذا
 ميل عن التوسط الذي هو الحق فإنه لا يتبين به التوسطياتاً ثانياً وإنما التوسط الفعل فكسب الثاني
 لطرفي الانفراد والتوسط من الاستقلال والجبر هو القول بأن لقدرة العبد تأثيراً ولكن بأن الله
 تعالى لا على الاستقلال فالتناقض أن يفسر كلام الأشعري وجه الله تعالى بما يتناول على هذا التوسط
 وكلامه قابل للتأويل لأنه ليس نصاً في عدم التأثير فإن لوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة
 الحادثة والفرع فرع التأثير والتمتع يطل أن لا تأثير لما جرت به به يتلقى العلم بالمعلوم وليس

لا يدل أول الكلام بقرينة آخره أول من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أول بقرينة أن الشيخ الأشعري يفسر في حاشية كتبه على ما يدل على التأخير على ما نقله عنه صاحب شفاء الغليل حيث قال: قال الأشعري في حاشية كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدره عدة فن وقع منه الفعل بقدره عدة فهو قائل خالق ومن وقع منه بقدره عدة فهو مكتسب انتهى .

فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدره عدة والوقوف فرج التأخير غاية الأمر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أبداً فهو كما قال إمام الحرمين واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فإن فيه الخروج مما دمج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه بالاحتياط في كتبه بهذا النص المذكور في حاشية كتبه الأشعري أنه قائل بالتأخير والمقصود منه أنه لا تأخير إلا القدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وإنما أطلقنا الكلام في بيان معنى إمام الحرمين لتراجه والله ولي التوفيق .

(١) ومذهب اليوناني أن إرادة الله تعالى وقهره يشقان بتأخير قدرة العبد في الفعل تباً لإرادته . وإرادته وقهره يشقان بالفعل طائر القدرة القليلة بتأثير قدرة العبد في الفعل وأثر القدرة الحادثة بالفعل . من طائفة الأصول .

— المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة فيها فصلان :

الفصل الأول: في حقيقة التكليف هو الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرأين في كون المتوب مكلفاً به أولاً (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بدياً وعملياً كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقياً كالصبر والرضى ، أو عقلياً اعتقادياً كالإيمان والنية واشتماله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فإن المجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لأن اتصاف الفعل بهما فرع إمكان الاتيان به والمجوز عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك أصبع مثلاً فإن طلبه أو الإلزام به لا يسمى تكليفاً والمراد بالمقتور له المقتور عادة فيشمل ما تعلق عليه تعالى أو اغباره أو إرادته أو قضاؤه أو قدره يوقره أو بعدم وقوعه وإن وجب فإنه مقدور له عادة لامكانه الدقيق والعادي .

وأما وجوب وقوعه وامتناع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسياق الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

وخرج به المنتع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته المنتع عادة كالصعود الى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني كما في شرح التبصرة وأبو حامد الأسفرائني كما في شرح السبكي لمقيدة أبي منصور وجوزه الأشعري وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله ويأتي في الفصل الثاني أيضاً . والقدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة وهذا صادق على قدرته تعالى إجماعاً وعلى قدرة العبد أيضاً عند المعتزلة ، والاستاذ أبي إسحاق الأسفرائني، والاصفهانى (٢) وإمام الحرمين، وجمهور الماتريدية ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، والامامية ، والأشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الأشعري ومن واقعه لانها غير مؤثرة (٤) عندهم أصلاً كما سبق مع أن هذا

(١) كما هو منطوق قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » . ز . (٢) لانه يريد بمدخلية قدرة العبد - في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم - التأثير كما يظهر من سياق كلامه فراجع (نشر الطوالع) . ز . (٣) أى عند ذكر مذهب امام الحرمين يد أن صاحب (قصد السبيل) حاول اخراجه من سبيله العدل الى الجبر وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الأشعري في افعال العباد « ان الانسان مضطر في صورة عتار » نص كلام الأشعري وانما هو تخرج من قائله المنتسب بآراء الفلاسفة في ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات ، بوزعة وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار اختار مضطراً وقته في خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المقصر الآلوسى الكلام في هذا الصدد في « الأجوبة العراقية » ثم قال: سمعت من شيخى علاء الدين الموصلى ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الأشياء بالنسبة الى ما يترتب

التعريف للأشاعة أيضا .

وأجاب في المقامد بأن المراد بالتأثير التأثير بالقوة وهذا عليه وجود القدرة القديمة أولا مع عدم تأثيرها في شيء بالفضل إذ ذلك والألوم قدم شيء تامسواء . وكذا تقدم القدرة الحادثة على الفضل عند المنة وذلك عرفها الأندى بأنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد وهذا في القديم يظهر وكذا في الحادثة وأما لم تؤثر بالفضل عند الأندى (١) ومن تبه مانع وهو وقوع متعلقها بقدرته تعالى ولا امتناع في أن لا يؤثر مانع . انتهى

أقول وهذا عليه أيضا ما صرح به الشيخ وحسن الدين بن محمد القزويني في كتابه المسمى ببيان الحوامس حيث قال : ملحق الأشاعة هو أن القيد قدوة ولكنها غير مؤثرة في أماله لئلا تفسد الله تعالى عليها حتى أنه لو لم تؤثر قدوة الله تعالى فيها لاسكن أن تنح أماله بقدرته . انتهى

أقول وإنما صح وجود القدرة التي هي من ثروات الإحاطة مع عدم احتياجها إلى تعلقها بالمقدور بالفضل مانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ثروات الإحاطة كالعلم لأن احتياجها (٢) ليست بضرورة بل لا حصة بخلاف نور العلم فإن أماله لازمة لا لاحقة . الصفة سبعة أقسام :

القسم الأول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدرة على أن حقيقةها سلب العدم السابق وعدم القصر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة السالبة بالحال عند من يقول بها وهم أكثر المتأخرين ويحس أمل السكون (٣) وهي صفة قائمة بالوجود ليست بوجوده ولا سلبية كالمالية .

القسم الثالث : الصفة الإيجابية ولها جانبان ذكرهما في المواقف فيما نقرهها صاحب التلخيصات .

عليها من الآثار من حيث أنها مؤثرة بقوة أوصافها الله تعالى فيها لكن يأنه هو وبل وعالم في ذلك الأشاعة (لا الأندى) فقالوا ليس في الأشياء قوى مؤثرة بأن الله تعالى وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لأجابه فجميع ما في الوجود ممكن إليه تعالى ابتداء . ثم قال سألتموني فقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تعلقنا وجدتها تريد حل عشرة آلاف والى الجامع إلى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالتبرع أنه لا يلزم ذلك فإنه تعالى هو القوي لذاته من العالمين لكنه راعى الحكمة جوداً منه هو وبل ورحمة وأنه تعلم أن ما ذكره الشيخ عليه الرحمة بما يمكن أخذه من كلام الأمام الأندى له . وإذن الله هو تمكينه البعد من الفضل والقدرة ولو لم بدأ الله سبحانه أعماله البادئ لأجل علم القدرة والأرادة والاختيار فن الثبوت عد من خلقه الله مختاراً ، مضطراً لكن المولى يرضى ويحكم وقد حذى من قال :

أفاه في ألم مكتوماً وقال له إياك إياك أن يجبل بالله . د .

(١) على ما نشره أنه مذموم وإن كان خلاف التحقيق . د . (٢) أي القدرة . د .

(٣) مثل الباقين وأمام الحرمين . د .

الغايط الاول : هو أنها كل صفة لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والاتصاف والمحموت والوجود اذ لو كانت موجودة لزم قيام الوجود بالمعوم وهو باطل اطلاقاً وضرورية.

الغايط الثاني : هو أنها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها وحده بلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة تشمل عليه موائمة ومرة على أنها مقتضى حصول عليه اشتقاقاً كالقديم فانه لو وجد في الخارج فرد منه لقدم ذلك الفرد وحده يصح أن يقال هذا القديم قدم وهو ظاهر وقديم أيضاً والامكان حادثاً فيكون الموصوف به أيضاً حادثاً فيلزم حدوث القديم ولذا لزم أن يكون قديماً ينقل الكلام الى نفسه ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف مالم يؤم الا من اجبار كونه موجوداً في الخارج لوجوده في الخارج باطل فحين ان يكون أمراً اجبارياً لا يوجد له في الخارج لكنه ليس اجبارياً محضاً فلهذا لزم كفره عن الشريك بل هو صفة للوجود في الخارج وإن لم يعتبر موجوداً ، وإذا لم يكن موجوداً في الخارج لا يكون قديماً لان القديم موجود لأجل لوجوده وليس بمحدث أيضاً لان الحادث موجود سبق وجوده القديم بل هو أول لان الأول أمر لأول له سواء كان ذلك الامر موجوداً أو معنوياً فكل قديم أول كالأولى تعالى وبعض الأول ليس قديماً كالقديم وبخلاف الأول ، المتجدد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الامر موجوداً ، أو معنوياً فكل حادث متجدد كزيد الوجود وبعض المتجدد ليس حادثاً كنية الحق تعالى قائم

لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون القديم أولياً ايلاً لانه حينئذ يجب أن يتصف بالازلية والامكان متبعداً فيكون النصف به أيضاً متبعداً فيلزم تعدد الأول هذا محضه ولذا لزم أن يكون أولياً نقل الكلام الى أزليته ويتسلسل هذا خلف لانا قولنا لم تكن تلك الازليات موجودة في الخارج وصيوت القول عن امير الله لا يقتضي تمسيلاً وكان أمراً كما اجمالاً غير كاف في التطبيق فنقرأ اجراء برهان التطبيق فيها .

لا يقال اذا كان القديم غير موجود في الخارج فكيف يصح حمل ما نشق منه على الوجود في الخارج لانا قولنا ابتداء مبدأ الحصول عن الخارج لا يستلزم انتقال الحمل عنه فان المسمى غير موجود في الخارج مع انصاف معروجه به فيه ونظام البيان في تحقيقها في المواقف والقاصد فارجع اليها .

قسم الرابع : الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشيء محسوسة كانت كالياس بأمر سقوطه كالحياة .

قسم الخامس : الصفة التي هي اخافة محضة كالفرقة والنجاة .

قسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الاخافة اللازمة كالملم .

قسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الاخافة اللازمة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تغيير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التغيير في ذات الموصوف به لولما الحقيقة ذات الاخافة فتغير المضاف اليه فيها يوجب تغييراً في الاخافة ثم ان كانت الاخافة لازمة للصفة لزم من تغييرها ، تغييرها لان لاحتاج اللازم سطر لاحتاج المعلوم . وان كانت لاحقة لا يلزم من تغييرها تغييرها .

والضابط الفارق بينهما أن الصلح بالكل ان كان كائناً في الصلح بكل جوتي من جوياته كانت الاحاطة لاحقة كالقدرة فان القاصر على حل مطلق جسم ذاته قطاراً مثلاً قادر على حل هذا الجسم الذي ذاته أيضاً قطاراً وذلك كذلك الى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الأفراد أصلاً أو كانت موجودة ثم حصدت أو بقيت ولم تقع احاطة القدرة بالنقل الى حلها أبداً ماخر ذلك في كونه قادراً على الحل المذكور ثبت ان اصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها بل المتغير انما هو الاحاطات الخارجية فقط بخلاف العلم فان العالم بعمية كلية لا يلزم أن يكون عالماً بجوتي من جوياتها بالفعل فضلاً عن الجميع بل لا بد في العلم بكل جوتي من جوياتها من تعشم كسب جديد . وكذلك العالم بالقاعدة الشكلية التي تقع كبرى منه تعرف جوياتها لا يعلم كل جوتي من جوياتها التي هي نتائج القياس المركب من تلك القاعدة ومن صفى سبلة الحصول الابدع التركيب المذكور ومراجعة شرائحه .

وانما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الآخرين لها نحن بصدده تكثيراً للقائمة وتيسيراً للقائمة وإذا أتينا على رسم القدرة المبني لها من جميع مبادئها بخاصة من خواصها على سبيل الاجمال فلا بد من تمييزها عن باقي قوى الانسان تفصيلاً ، وتمييز ما كان باختياره من الاتصال مما لم يكن به منها . وذلك أن القوى التي هي مبادئ أفعال الانسان خمسة أصناف :

الصف الأول : ما به يشارك الاجسام المنصرفة كمثل بدنه الذي يبيته الى مركز العلم وعقله وروح التي تميزه الى محيط العلم .

الصف الثاني : ما به يشارك المركبات المادية كالقوى المركزة في كل عضو من أعضائه التي هي مبدأ المراع ذلك العضو وعماصته كما يوجد في كل واحد من الماعين .

الصف الثالث : ما به يشارك الاجسام النباتية وهي : الغذائية . فانها تحتفظ البدن من الغذاء ، بأن تحيل الغذاء الى مشابة القندى لتختلف بدل ما يتصل منه ، والقالية فانها تريد في ابداء الجسم على القبة الطبيعية ، والمولدة فانها تمد شخصاً آخر من فضل غذاء الانثى ، والذكر من نوعها ، والمصورة فانها تنصب مع منيها الى الرحم وتقبذه بعد استحاكه الصور ، والقوى والاعراض الخاصة للفرع الذي انفصل عنه التي وكذلك خواص هذه القوى من الجلاش والماسكة والحاصلة والمالحة .

الصف الرابع : ما به يشارك باقي الحيوانات وهو فسيان .

القسم الاول : مبادئ الانراكات وهو . نوجان .

الفرع الاول : الحواس الخمس الظاهرة . وهي البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، والبصر

الفرع الثاني : الحواس الخمس الباطنة . وهي الحس المشترك الذي يدرك الصور المتصورة عن

الحواس الخمس الظاهرة كما في حالة اليقظة ، أو عن الخيال كما في حالة النوم وكما في حالة الغضب الطويل والخيال الذي يحفظها بعد غيوبتها عن الحس المشترك ، والروح الذي يدرك المعاني الجزئية المتصورة عن مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بمنزلة العقل للانسان وله في الانسان أيضاً صورة فاته

يلزم العقل في أحكامه بثبوت ما يقبضه ممكنه بان كل موجود في جهة مع أن العقل ينفيها عن الحق تعالى ونفي ما يقبضه كقضية المجربات مع أن العقل يثبتها بان انعكاس العقول داخل يقع الزوم وإن استقام استعمال الزوم في المحسوسات ومنه عن العقولات والمخالفة التي تحصلها بعد غيرتها عن الزوم ، والحقبة التي هي واسطة بين القوانين الأولين والقوانين الآخرين وتصرف في الحافظتين بالعقل

القسم الثاني : مبادئ التصريكات الإرادية وهي أيضا ثوبان :

الفرع الأول : التوق إلى جذب اللازم وهو القوة الشهوية .

الفرع الثاني : التوق إلى دفع المفسد وهو القوة العقلية وحمل حامين القوانين القلب والمخالف مما بينهما ماضى في طاعتها من القوة المركزة في الاعصاب والعقلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفعا بحسب الإرادة .

الصف الخامس : هي القوة العقلية التي انفرد بها الإنسان وهي شيان :

القسم الأول : العقل النظري الذي به تصرف النفس في العقولات لتصل من مرتبة العقل الحيواني إلى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها إلى مرتبة ملكة الاستحسان ، ثم منها إلى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتدخل في النفس صور العقولات وتصور عقلا مستفادا (١) وعقلا بالفعل مشتقلا عن نظام الأكل .

القسم الثاني : العقل العملي الذي به تستبط النفس الصالحات وتستخرج قوانين المصالح العقلية والمثالية والمادية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الحارين .

واعلم أن القوة الصاعدة المتوسطة بين الحافظتين المصرفة فيما بالعقل كما تستعملها في الإنسان تصرف ثالث وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكير وتسمى باعتبارها مفكرة .

واعلم أيضا أن العقل الذي يحصل الإدراك بآثاره والخاصة بنوره وتكون نسبة إلى النفس الإنسانية نسبة النفس إلى الأجزاء على ملاكرك الحسكة هو العقل العاقل المسمى بالعقل القمالي لا العقل الأول الذي هو أول العقولات . وتعمل المقام أن القوة الباصرة لا يمكنها إدراك البصرات

(١) ومراتب العقل النظري طبعه موهوب خلق شرح المتأمد في أوائل الجزء الثاني منه ، وفي التلويح وغيرهما . وعلاقتها أن العقل الحيواني هو الاستعدادات النفس لادراك العقولات هو العقل بالملكة هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات . وسواء الصف ملكة الاستحصال . والعقل بالفعل هو أن يصير النظريات ضرورة عند القوة العقلية بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحسان متى ثابت من غير اهتمام كسب جديد . والعقل المستفاد هو أن يصير حكمة النظريات التي إدراكها يحصل بلائيب عند تلك المراتب كمالات العقل بالنظر إلى الكتابة والاسم المستند للكتابة ، والكتاب بالفعل . د .

الا عند معبودة المولد حقيقيا بسبب طوع الانتباه الشديدة عليه فكلما قوة البصيرة المرددة في القلب لاقتصر على الاصل والاعتدال عند طوع التيارات الروحانية ، ثم ان تيارات العالم الجسدي اربعت : الشمس ، والقمر ، والكوكب ، والنار . وأصلها الشمس ثم القمر ، ثم الكوكب ، ثم النار . وكذلك تيارات العالم الروحاني اربعة : بلقيس الأول تعالى وتقدس ، وبهذه الروح الاعظم الذي هو اشرف الاربواح القدسة ، وبهذه درجات الملائكة المرتبة مثل مراتب الكواكب ، وبهذه الروح البشرية هو بقية النار .

ومراتب الاربواح البشرية على نوعين :

الفرع الأول : ما (١) اشراقها وتوحيها بسبب القدسية وتطهير النفس عن غير الله سبحانه وتعالى ومصرفها والاشراق بالخير .

الفرع الثاني : ما اشراقها وتوحيها بسبب تركيب الجوانب البينية ومم التمكنون والمصابون واذا عرفت القوى الخمس الموجودة في الانسان وعرفت الاصل الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الاصل ما يصدر عن قراء من غير شعوره به كالهمم والنمو . ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار اصلا لكن يصور الحوجة فتعبر اسنانه او يجرم المرض فيعرض . ومنها ما يصدر عنه باختياره أي يتبع قدره واولاده . وهو صفات : جسيان كالحركات البدنية واستعمال الخواص . وتساوي كالتفكير والتفكر ومنها ما يصدر عن طين الصفين الاختياريين وحيث كان الاختيار تأييدا للقوة والارادة وقد تقدم رسم القدر فوجب البحث عن حقيقتها وعن كيفية صدور هذه الاصل عنها .

أما بيان القدرة غير أن الحيوان اذا كان صحيح الزواج الى معصية اعتدالا لا تقا به ، وكانت أعضائه سليمة جعلت فيه كيفية تضائية يمكنه بسببها صدور الحركات الارادية النفسية والحيوانية عنه ولا صدور ما كانا يتفرق ويقتدر ما يقين وانما كان في حراجه وأعضائه مثل كان الصدور والاصدور بسبب ما انتصيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وانما القرض من ارادة ان المولد من القدرة هو الكيفية التي كورة وانته غير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وسبب تفاوتها تفاوت استعدادها لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانهما من قوة الكيف والكيف غير مقصور بقدر يانه ان الممكن اما ذات أو صفه والصفة اما فعل أو غير فعل كالياس والفعل اما غير مقصور كحركة الجسم أو مقصور لما هذا الاخير لا يتصل به قدرة قبل ضرورة وانما يتفرق على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك يرجع :

أحدهما : قدور صفه مزاجه بأن يسلطها ان كانت حاسة ويردعها اليه ان كانت دالة .
وثانيهما : أن تكون طاقته وحرمة الاتصال على وجه يرد استعدادها فانه يتكرر ما يكثر بهن

(١) عبارة عن الاربواح كأنت التعبير الرابع في نظرنا الى المعنى . ز .

الاتصال بزاد قوي في مبادئ تلك الافعال .

وأما بيان الإرادة فهو ان الميراث اذا أدرك شيئا بأحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وامكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له بمعنى انه ينده بحسب علمه أو عقله أو تهيئه ضروريا أو ناعما له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه التيقن وان كان متافرا له حدث فيه شوق الى اجتباؤه ومنه التئصب وقد يكون في واحد ملائما من وجه ومتافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومتافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حين متافرا بحسب حين آخر أو ملائما بحسب الجنس متافرا بحسب التخييل والتعقل ولا يخفى عليك ما تتركب منها وامتنعها .

ثم اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل الامور ملائم داخ وبكل الامور غير ملائم صارف فان ترجعت القواضي (١) على الصوارف أو غلبت هنا حصل النفس عزم جازم على طلب ذلك المترك اما بالحركة اليه أو بجمده الى نفسه ويسمى ذلك العزم الجازم لإرادة .

وان ترجعت الصوارف على القواضي أو غلبت هنا حصل النفس عزم جازم على الحرب من ذلك المترك أو دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كراهة ، وان تكافأت القواضي والصوارف حصل لها التبر والتردد وطلبت بالتخييل والتفكر ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولا عالة بكون ذلك التخييل والتفكر حركة إرادية تقسائية في طلب الترجيح وتلك الحركة هي النفس التي يسمى اختيارا ويسمى النفس باختياره مختارة وبالملة لا يزال سبب هذه الحركة باقيا حتى ينتج لها بعد استعمالها الرأي والتصور ، عزم جازم على اقتناع أحد الطرفين ، أو تعرض عنها أو بمرض لها منهم آخر يصرفها عنها .

وأما بيان كيفية صدور الافعال عن القدرة والإرادة فهو انه متى حصلت الإرادة بمعنى العزم الجازم انبعث القوى المحركة للآلات البدنية بحسب تلك الآلولة اما على الفور أو في وقت يري المسئلة في وقوع المطلوب فيه حتى يوفيه أو يبرح عنه ، وان حصلت الكراهة حصل عندئذ تركه الأول ، وان اتقى الامران حصل التوقف .

والخلاص ان الفعل الاختياري اما يصدر عن تلقى القدرة وتلقى القدرة اما بقاء عن تلقى الإرادة والآلولة من شوق جازم والتوقف الجازم بقاء عن تلقى الشوق بسبب التخييل والتفكر

(١) وما يجب ان يعلم ان القواضي منها كثرات واشتدت لانتاج حد القاصر المجهز المعطل للاختيار كمنوف البطولة من تأخر في صدد ترويج بضاعته عند المشتريين وهي منها بلست لانتاج حد سلب الاختيار منهم وحلهم على الشرارة بالاحطار وكذلك امر القواضي . وبعد أن خلق الله العبد مختارا لا يكفه الا ما في نفسه لا يكون القسي في ابراره يظهر المعطر وجه أصلا وما هو كل يستلزم من نفسه مختار ونصوص الشرع أيضا تدل على انه مختار فلا يكون واما انكار هذا الامر الوجهاني المقطوع به والحكم الشرعي القاطع حيدتوفكرة مدعيا لا ان القهر لا يخلو من منسقة في اجل البدنيات بحيث يكتوه كسوة اعرض الرضعات . ٣ .

ومطلق التصرف ينشأ عن الداعي والمصارف وما تفرض الذي هو عامة المصلحة القريبة على الفعل باعتبار وجودها الفعلي بالنسبة الى الفاعل وتسمى بإحداث أيضا وهي هنا ملازمة الأمر الملائم ، أو منافرة الأمر المنافر والداعي والمصارف إنما يحصلان عن أصناف الإدراكات وهي التخيل والتفكير لا تكون الا بالإرادة ولا تحفظ الا بالتدبير الصائب .

أما الحيوان فالادراك الحسي والخيال والروعي والتخيل التي هي مبادئ هذه الافعال جزأ أن تكون فيه بحسب التدبير الواعي والخاصات والمعادات التي تنفذ حتى يصير مجهولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الافعال وورادتها ، وأكثر أفعاله الإرادية تاج التواصي الشهوية والتفعية ، والتفعلات التابعة لها .

وأما الإنسان فهو موهب في القطرة مجهول على العلم والاستكمال في تربيته النظرية والعملية فان لم يذب فان خلا عن الصحيح والقائد من العقائد وعن الفضائل والرفائل من الاخلاق وعن الحسن والقيح من الافعال وكانت قراء الشوكي والحركة مخرجة الى أسباب التوش مقصورة عليها كانت حاله جارية بحرى باقى الحيوانات بل أسوأ حالا منها لأنها تتحرك طامس شأنها ان تتحرك من المنافع والمضار الفورية فتجند في جلبها وسلبها غاية جهدها مع كونها مجهول من المضار الاخرى بخلافه حيث لم يدرك طامس شأنه ان يدرك من المنافع والمضار الاخرى ، ولم تجند في جلبها وسلبها مع أنه يجارى على ذلك بالمضار الاخرى « أولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا » وان اكتسب قائد الاعتقادات ورفائل الاخلاق ونجج الافعال كانت حاله جارية بحرى الفياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة العقلية والجزء المكون من خلاصة الجهد البشري الذي هو الشهوة والتغضب ، والجزء الشيطاني الرسمى .

وان تذهب كان أكثر أفعاله تابعها للتواصي العقلية ومؤديا الى نظام مصالح الملائم والمعاد بحسب الشخص والتوجه على وجه مقتضى الشريعة والحكمة المختار . وتذهب بها أولا إنما يكون بأن يستمع الاوامر والتواصي الإلهية والوجد والوجد والتغيب والتغيب الصادرة عن الانبياء والحكام . ثم يشتغل باكتساب الفضائل العقلية والتفكير في العقولات ليحصل ملكات وعادات مقتضى الفترات الفسائية والجسائية .

الفصل الثاني: في بيان بعض شبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء في الاجرة عنها حسب اختلاف مذاهبهم .

قد كنا يناهك في الفصل الأول من هذه المقالة عامة التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد بيان إمكانه ووقوعه فقول :

لا يخفى على سائر العقلاء ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التي

(١) يريد أن شدة الظهور كثيراً ما تتخذ وسيلة للتطويع الذي الى حد أجل المسائل من أعمرها وليس فيها تبحر من الذين بالضرورة غاضى مستعاض بها هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة

تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدثي وقته، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي في كل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب بيانتها المثل في الخفاء قبل أخفى من كسب الاشعري ولا شك أن الكسب إنما حاوله من حواره من شتيته لتصحيح التكليف، ويان امكانه به .

وإذا كان المين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المين - سواء كان تعريفاً أو دليلاً - أجلى من المين فإلا بالاك بالمين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء - وهي أمة الجبر - حادت عن التوسط أخفى الكسب لخفاءه المذكور إلى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وتفریط في نسبه إلى العبد . وأمة أخرى أعظم منها وأكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انحرفت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض (٢) الذي هو تفریط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراط في نسبه إلى العبد فخرج هاتين الامتين عنه أن لم يستلزم انتفاءه استلزم شدة خفاه أو شدة ظهوره كما سنذكره وكل ما هذا شأنه ، يسهل الإيراد عليه ويصعب الجواب عنه .
واعلم ان المواد التي تألف منها الشبه في هذا البحث خمسة اشياء (٣) عليه تعالى ، وقضاؤه ،

والوقوع فرع الجواز ، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بآلم الجوع مع تضافر الادلة على ذلك ، والخفاء في كسب الاشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف انه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه إلى محاولة استكناه اسرار التكوين وتوزيع مواهبه جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل ما أشهدم خلق السموات والارض ، ولا خلق انفسهم . ذ .

(١) ومن لازمه ارتفاع مسؤولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواجب والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف . ذ . (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدريّة قال ابن المطهر في استقصاء النظر في القضاء والقدر ، في صدد بيان مذهبهم في ذلك : « ان الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الافعال وان الله قادر على تعجزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم ان يكون شريكاً لله ، والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلايقح التكليف » وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول كلامهم مع كلام الاشعري فينتج كـ . ذ . (٣) وعرض «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦ م) في كتابه «الواجب لثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار . وهي خضوع ارادة الانسان للطبيعة ، وخضوع ارادته أيضاً لميوله وشهواته (أي الدواعي) ، والاعتراف بعلم الله القديم . ثم توسع في دفع تلك الاوهام وقال: ان الاول فيمخطط شنيع بين الارادة وادائها فن شرع في قتل انسان بمسدس مثلاً لم يخرج الطلق فالعيب في الاداة لا يدع الارادة كلا شيء بل يرتب عليه العقاب . وان الثاني فيه دفع التجارب وعدم الاحساس والضمير ، بضروب من

واختياره ، وإرادته ، وقوته . فتكون القبة بحسبها محسنة لكن الإزيمة الأولى لما تعالفت في عدم التأخير في متعلقها كان حكم الدليل الثالث من أحدنا حكم الدليل الثالث من الثلاثة الآخر فتكنى بالدليل الثالث من واحد منها فقط وليكن العلم كما سلف .

وأما القدر ذاته لا كان معناه عند الإشارة لإخراج الشيء من عدمه إلى الوجود وذلك الإخراج تأخير وهو متعلق القدر كان حكم الدليل الثالث منه وجوابه مخالفًا لحكم الدليل الثالث من أحد الإزيمة وجوابه فذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة القضية الأولى أن كل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم القادر ، وكل معلوم الوقوع مطلقًا فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم القادر مطلقًا فهو متع الوقوع لكل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع أو متع الوقوع .

أما الصغرى فمعلوم على تمام التكميلات والجويزات على ترجحه الكل وعلى الترجحه الجزئ أيضًا . على ما هي عليه في نفس الأمر « لا يجوز عن عمله متفاد ذرة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقًا لو لم يكن واجب الوقوع لكان إما متع الوقوع أو ممكنه وكذلك معلوم القادر مطلقًا لو لم يكن متع الوقوع لكان إما واجب الوقوع أو ممكنه وإثباتي باطل بأقسامه الأربعة فكما تقدم .

أما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر إلى أمر مطلقًا لا يخلو إما أن تكون واجبة الوقوع أو ممكنة أو ممكنة وهذه قضية شرطية متصلة حقيقية ذات أحوال ثلاثة لا يخلو نسبة من النسب عن جميعها ولا يمتنع جميعها ولا اتفاق منها في نسبة من النسب أصلاً . وحقيقة متى انتهى أحدها في نسبة لزم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد انتهى في الشق الأول وجوب الوقوع فزوم أن يثبت إما امتناع الوقوع أو استحالة ، وانتهى في الشق الثاني امتناع الوقوع فزوم أن يثبت إما وجوب الوقوع أو استحالة ، وأما بيان بطلان الشق الأول . والثالث من القائل بالاستطوالم الأول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع ، واستطوالم الثالث كون معلوم القادر مجهول القادر والمجهول فيها مركب لكونهما مدركين على خلاف ما هي عليه فيلزم منه اجتياز الصدين أو المثلين مطلقًا مع لزوم اتصالهما

الأكسمة . وما الصغرى إلا فرس ظهور الإرادة والتي تكون الداعية على الإرادة وأنت تصاعد وما إلى تصجيل شيء قبل إليه النفس وتختار استعداداً فلا يكون التفرع بالدواعي التي هي الاختيار غير محض السلطة . وإن الثالث فيه احتفال أن العلم الأول . علم انكشاف الاستعداد كما هي موجودة عن أن الله كامل غير متناهاته بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف أننا مختارون لأننا نحس بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء لأننا ندر من عليه ، ولكننا لا نعرف كيف علمه فكل شيء لأن ذلك محقق علينا أنه . ملتبساً وبسيط هذا البحث في نحو هذه المسئلة . وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سبعين سنة في قرايج لا فيه من غير . د .

تعالى بقبضة الجبل المركب تعالى شأنه من ذلك طوا كبريا .

أما بيان بطلان الحق الثاني والراجح من خلافه لو كان معلوم الزورح أو للزورح يمكن الزورح لو للزورح لما لزم من فرض عدم زورح الأول ولا من فرض وقوع الثاني حال إتيانه لكن يلزم من كل واحد من الفرضين حال إتيانه خلافه من معلوم الزورح أو للزورح يمكن إتيانه .

أما الملازمة فلأن الممكن لو استلزم الحال لاستلزم رفع نفسه عن الحال واجب الارتفاع وهو على هذا التصدير لازم الممكن . وجوب رفع الزورح يستلزم وجوب رفع الزورح . فالممكن غير واجب الرفع هذا خلف .

واختصر بأن العقل الأول عند الحكماء يمكن التمهيد لمول الأول تعالى ووجه المعلوم يستلزم رفع عنه مع أن ارتفاع الأول يدل على حال إتيانه قد لزم من فرض عدم الممكن حال إتيانه . واجب بأن الحال إتيانه أن يستلزم لارتفاع الممكن إتيانه حال إتيانه ناشئا من ارتفاع الممكن بأن يكون المطلوب على اللازم أما بالمعنى كما هنا وفيها إذا كانا مطلقين على واحد فلا .

وأما بطلان الثاني خلافه لو أمكن عدم وقوع معلوم الزورح أو وقوع معلوم للزورح أمكن انقلابه على تعالى جهلا مركبا وانقلاب العلم جهلا مطلقا أي سواء كان بسيطا أو مركبا وسواء كان في الحقائق أو في المفروق من باب انقلاب الحقيقة . وانقلاب الحقيقة مطلقا حال إتيانه فانقلابه على تعالى جهلا مركبا حال إتيانه . وفي ضمن هذا الحال حال آخر في شأن تعالى خاص به وهو جهله تعالى جهل المركب تعالى شامخ بعد طه الضبط المعلوم حد القيام الذي هو من خواص الأرومينين أن يشاب بأدنى مرتبة من مراتب الجبل المركب أو البسيط طوا كبريا .

وأما غيره تعالى فلا شبهة في إمكان اتصاله بجمل ما بسيط أو مركب ولو بلغ ما لم يمكن ولا يستحيل عليه شيء . منها استحالة ثانية أصلا نعم يستحيل في بعض الممكنات الجبل بضمه في بعض الإتيان لكن لا إتيان على إتيانه مستحيل من متضمن ذاته كالتيه والظلمة عند الكل والاطمة أيها عند الإمامية وإطلاق حنان القلم في تفسيرها يخرجنا من حلق التصور فينبغي التمعن الزيادة فيجوز بأهميات الحقائق . وإذا تمت البرهنة على عدمي الدليل وجبت النتيجة وهو أن كل فعل مقرب إتيانه من المكلف باختياره فهو إما واجب الزورح منه أو متعه وكل مالم واجب الزورح منه فإتيانه إياه باختياره حال وكل مالم يتبع الزورح فإتيانه إياه مطلقا . أي سواء كان باختياره أو بغير اختياره . حال لكل فعل مقرب إتيانه من المكلف باختياره فإتيانه إياه باختياره حال

أما الأول من الكبرى فلتناقض الوجوب والاختيار لأن المختار من وجه به العقل والترك وواجب الزورح منه جبرا أو إيجابا مالا يترك تركه فإتيانه إياه اختياريا حال .

وأما الثاني خلافه لو أمكن إتيانه لا يمكن وقوعه لكن وقوعه حال كما هو المقروض بإتيانه حال أما الاستحالة فظاهرة . وأما الملازمة فلأن الإتيان عين الزورح بالاعتقاد . وأما الظاهر فتبينها قائما على الاعتبار فقط فإن اعتبر العقل نسبة إلى القابل منه إتيانا ، وإن اعتبر نسبة إلى المفضل

سواء وقعوا كالحق في علمه واثناسيا منايرته الوقوع بالذات فهو ملزوم ولزوم من حصول اللزوم حصول اللزوم وهكذا الحكم في سائر الاحداث الشدية .

وبعضهم قوم الافتكاف بينهما أخذاً من أمر قسري يقع فيه كل من اعتاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسره لم يتكسر وما جرى أنه جهاز عن أردت أو بشرته كسره لم يتكسر ، ولذا ثبت أن الإيقاع ملزوم الوقوع بناء على القول (١) أو اعتبار نسبة الال قاطع ملزوم لاعتبار نسبة الال المنفصل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم ألخص لامكان الوقوع إمكانا عاما وصعدت المقدمة الاجتبية وهي أن ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء يثبت أن الإيقاع ملزوم ألخص لامكان الوقوع إمكانا عاما وامكان الوقوع متناف للامتناع وصعدت المقدمة الاجتبية وهي أن ملزوم متناف الشيء متناف لذلك الشيء بالأولى أن كان اللازم أهم كما هنا فإن إمكان الوقوع أهم من الإيقاع لأن كل موقع يمكن الوقوع ولاعكس لاعتراضه يمكن الوقوع في المضمون الشيء هو غير متبع فانه يمكن الوقوع لكنه ليس بمتبع .

واما افتكافان سلبيا له كقولنا للانسان ملزوم قاطع متناف فصاعدا فيقال في المقدمة الاجتبية ملزوم متناف الشيء متناف لذلك الشيء كذلك ولا يقال فيه متناف لذلك الشيء بالأولى والسرفيه أن مناط المناقاة هي القيود ذاتية كانهما أو عرشيته فكلا كانت القيود اكثر كانت المناقيات اكثر الأبرى إن الانسان لما كانت قيوده اكثر من قيود الحيوان فان مناقاته الحيوان تزداد عليه مناقاته بل يجمع ما دخل منه تحت الحيوان .

وظاهر من هذا أن المناقاة كما تحيل المضمون والخصوص تحيل الشدة والضعف أيضا فان مناقاة الانسان لضعف أشد من مناقاة الحيوان له فانه يناقاه بأمرين وهما الجسور والحركة الارادية والانسان يناقاه بثلاثة أشياء طاقان والطق فإيقاع الشيء متناف لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حتى لا تقدمناه فإيقاعه محال .

وحاصل ماذهب فها تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما ملزوم الوقوع منه له تعالى أو ملزوم اللزوم وكل ملزوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل ملزوم اللزوم منه له تعالى فهو متبع الوقوع منه لكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه أو متبع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل متبع الوقوع منه فإيقاعه مطلقا محال وكل ما إيقاعه مطلقا محال فإيقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه اياه بالاختيار فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل ما إيقاعه بالاختيار محال فإيقاعه بالاختيار محال فإيقاعه بالاختيار تكليف بالتحال . وكل تكليف بالتحال فهو محال عن الفاعل فكل محال عن الفاعل فهو عبث وكل عبث فهو متناف للحكمة التي هي اقتان الشيء . وإقاعه أن يكون محال وجه يترتب عليه فاعده التي من شأنها أن يترتب عليه ثم إن فعل ما ينافي الحكمة وإن لم يكن محالا

(١) أي بناء على تسليم تنايرهما بالذات كما هنا وما تنايران بالاختيار - كذا من غاشي الاصل

في حق الممكن لكنه محال في حق الواجب تعالى لقاعدة مفروقة في محالها وهي أن كل حقيقة متعاقبة
تعالى فهي ثابتة له على أهل مراتب النكاح والبلوغ حد التيام اذا لاطمع جنس نقصان في أن يحرم
حول ذلك الجانب رأساً فيثبت أن التكليف نفسه محال أيضاً لأنه تكليف بالمحال فقط .
ثم اعلم أن هذا الدليل سلمه قوم ونبا عنه آخرون والذين حلوه ائقروا الى فرعين فرقة ونبت
عليه انتفاء الأنياب والشرائع كالبراعمة ، وقوم أثبتوا الأنياب والشرائع ، واقتروا الجبر الحسن
وهم الجبرية ومنعهم من قول في محله .

وأما من نبا عنه قوم سائر الخلق والتلافة فترحموا الجواب عنه ، والترتيب الطبيعي يقتضي
تقديم المقتولة قائم أبعد الناس عن الجبر بحسب عظيم مع أنهم لاخر لم منه كما قال بعض العلماء
قيل والمجلس عنوان للاعتزال (١) ، وقال الامام القاضي رحمه الله عنه اذا سلم المقتول فسلم
بطل (٢) منعه .

واعلم أن المقتولة ائقروا في الجواب عن هذا الدليل الى أربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق
تعالى . ولذا ذكر قبل التبرؤ في ذلك ثلاثة أمور شطحة بالعلم .

الأول : بعض الأقوال في حقيقته قليل كيف وحيد هو إما صورة أو قبول التام لها أو صفة
توجب تميزاً . وإما فعل وحيد هو إما حصول الصورة أو التميز والثالث والخامس للتكليف
والثاني المتكلم .

الأمر الثاني : الخلاف في كفاية علم تعالى في سنه والقرآن ، وحينئذ (٣) أن علمه بالممكنات
بالإسلام صورها ، والأمر الثالث بصورها فيه . والمقتولة بثبوت المصنوعات (٤) ، والأخرون
بالمثل (٥) .

والفرقوس بالحاد الصافي مع المقتول ، ومتأخرو الحكماء بالأجالي في الجزئيات ، وبالصورية
بالأعيان الثابتة .

الأمر الثالث : في وجوده ففرقة من عدم الحكماء قالوا يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة ففرقة
لا يعلم شيئاً أصلاً ولا علم نفسه يلزم عليه ما يلزم على الأول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره بفرقة لا يعلم
غير النفس تنصيلاً ، وفرقة لا يعلم الجزئيات الشفية وللمشكلة الا على وجه كلي . وفرقة من المقتولة

(١) على تقدير حد الداعي فأمرأ والعلم غير تابع للمعلوم . د . (٢) في التقدير يعني غيره
مطلقاً كما نسب اليهم ، والتقدير على طبق العلم التام للمعلوم . د . (٣) هو ابن مريزبان الأندلسي
مؤلف كتاب التمهيد عند الفلاسفة عن ابن سينا وأبي العباس الفركزي . د .

(٤) ويشنون بثبوتها بما يروى في الأول د . (٥) وقد توسع المشاؤون والمختلون في هذا المثل
والاعلاطونية التي هي عبارة عن عالم يتوسط بين المادي والجبروت ومنه أخذ المشيرون لعالم المثال الذي
تجسد فيه المادي في زحمهم وهي صور لأعادة لما مثل العكس في الزايا عدم . د .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، ويتغير بتغيره .

إذا عرفنا هذا فنقول الفترة الأولى : أي على الجبال ، وابتاعه أبو حاشم ، والفاضل عبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة قائم متعزلاً من الدليل وهو لزوم انقلاب العلم جهلاً وتقيضاً وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً ، قالوا : نول من يقول أنه يطلب علم الله جهلاً خطأ ونقول من يقول أنه لا يتقلب خطأ ولكن يجب الاستدراك عن القول ، وأنت غير بأن هذا الجواب في غاية الضعف لأنهم إن أرادوا أن الشيء والائيات باطلان في نفس الأمر كان هذا قولاً باتيات الوساطة بينهما وجدية العقل دالة لذلك كيف وعدم اجتراح الشيء والائيات وعدم ارتضاعها لأجل البدييات على الإطلاق قائم إنما يخلو لها به وبثلاثة أخرى يتوقف عليه وهي قولنا الشكل أصغر من الجبل ، والأخضر الأصغر من سبيل وليس من سبيل وقولنا الأشياء السطوية أقوى واحد مقسومة والأخفيتها واحدة وليس واحدة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، والألا لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد الطرفين وعدمه واحداً والشيء والائيات في المسائل الثلاثة لا يحتاجان ولا يرتبطان إلى آخر ما فصل في علمه ، وإذا كان أجل البدييات باطلاً ارتفعت سائر الرغبات في المحاورات فارتفعت الإنسانية وكيف يقوم هذا أمراً حائل فضلاً عن أولئك الأعلام ، وإن أرادوا أنهم لا يدركونه باللفظ واللسان فالأزلام ملوثة على قطعهم وكلامهم ، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه . وإن أرادوا أمراً ثالثاً لمبارتهم لا قوته لعدم احتمال معنى ثالثه لما كان لا يخفى .

الفترة الثانية : الكسبي ومن وافقه قائم قالوا : العلم ينتج المعلوم فإن فرغنا أن الواقع من العبد هو الايمان يكون الحاصل في الأول هو العلم بوجود الايمان ، وإذا فرغنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلائل الايمان لزوم أن يكون الحاصل في الأول هو العلم بالكفر بدلائل العلم بوجود الايمان وهذا فرض علم بدلائل من علم آخر لأنه يتغير علم الله تعالى وأتتدبر بأن هذا الجواب أيضاً في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نوع في أنه متى كان الواقع هو مصدور الايمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو مصدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر إلا أن هذه النتيجة شرطية لأن قولنا إن كان المصداق من العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لا شك في أنه قضية شرطية إلا أننا نقول على حصل له تعالى في الأول علم بفرع أحد الطرفين أو لم يحصل علم لم يحصل لهذا هو قول الفترة الثالثة وسيأتي ردّه وإن حصل فنقول قائم ذلك العلم في نفسه وانما على وجه خاص وكونه عالماً شروطه بفرع معلوم ذلك العلم هو تغير المعلوم لا محالة يتغير العلم وهو محال من أدبته وجوده .

الوجه الأول : انقلاب العلم جهلاً .

الثاني : انحصار الراسب تعالى بذلك وهو نقص يستعمل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : إن علم الله تعالى كان علماً قبل تغير هذا المعلوم فيلزم أن يتغير حدوث الشيء من

صفته التي كانت حاصلة له وأن يتبع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .
 الرابع : ان العلم بالوجود مشروط بالوجود فإذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل
 ووقوع الكفر وذلك جمع بين التقيضين وهو محال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري يؤمنون (١) بن صفوان الترمذي رئيس
 الجبرية ومن تابعهم فاتهم قالوا أنه تعالى كان في الأول عالماً بمقتضى الأشياء وما عاينها ، وكان عالماً
 بأنه سيحدثها مراراً كثيرة بأحداث جزئيات . فأما العلم بتلك التفاصيل وبذلك الاحوال فما كان
 حاصلًا في الأول وإنما يحدث العلم بها عند حدوثها وبذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم
 لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد
 حصل المرجح مع شرط الإيجاب فلا يجرم يحدث ذلك العلم ، وإذا منعنا كونه تعالى عالماً بهذه
 الجزئيات في الأول فقد زال هذا الإشكال .

أقول : حاصل مذهبيم أن العبد مختار اختياراً حقيقياً لا يهتار عليه من هذه الجهة أصلاً . ويان
 ذلك ان العبد وإن كان مرتبطاً بالحق تعالى في اتجاه ذاته بوصفاته ، وأفعاله الغير الاختيارية فهو
 منقطع النسبة إليه تعالى في أفعاله الاختيارية لأنه مستقل بها خلقاً وإرادةً وطناً . وذلك أن الحق
 تعالى خلق العبد ، وخلق له قدرة مؤثرة في أفعاله الاختيارية بإرادته فإذا فعل العبد فعله الاختياري
 تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو معاون من قدرته تعالى وتكون أيضاً إرادته
 وحدها هي المخصصة من غير احتياج إلى إرادته تعالى بل ومع مخالفة إرادته تعالى وعلى هذا القدر
 في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المتكلمة علم يبق في مذهبيم ما يلزم من الجبر إلا مسألة العلم علماً
 زائداً عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب مشيبي فيجب جداً
 يقتصر منه جلد المؤمن بل والكافر وليست شعري أي فرق يبق بين هذا المذهب والمذهب المشهور
 عن الفلاسفة في التكالم على تعالى بالجزئيات كلها لا فرق بينهما إلا بالسرعية والآلية والجهل
 نقص طائفة مدته أو قصرت فيستحيل على واجب الوجود وقد شنع بعض العلماء العظام على هذا
 المذهب بقوله . وهذا قول أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات إليه .

أقول وهذا القدر شيع غير كاف في أنزال هذا المقام بل الواجب على كل أحد الحكم بما يطابق جميع المسلمين
 على كفر من نفوه يمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (١) في العلم أولاً وصرح المحقق البياضي في
 إشارات المرام ان أبا حنيفة والشافعي وأحد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وبأنه إذا

(١) حر أحمل البلا . وقيل سنة ١٢٨ وتابعه هشام بن الحكم الجسم قال ابن حزم : كان يزعم
 ان علم الله يحدث تعالى الله عن ذلك . مات بعد نكبة البرامكة ، ويرى مثل أبي الحسين البصري
 صاحب المتمدن حيث يذكر منهما في مثل هذه المسألة . ٢ . وعلى قدر عظم قدر العالم لا يكون
 عظم خطاه فلا يستغرب . وقبح أبي الحسين البصري في مثل هذا الرأي القبيح وذلك مسألة ذات
 فيها الايمان في البرهان فضلاً عن الصريح الحرفي نأى الله عز وجل . ٣ .

ورددت عليه هذه المسألة أخاها إلى ما يجهل بما لا يتأخر من سلوحيه تعالى وسرى من يتحكم بقدره
مشية العبد غالباً (١) على مشية مولاه أن يتحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى فإن العبد قد يعلم
الشيء قبل وقوعه برسى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المتفرقة وشاركهم خبرهم في ذلك فاتهم أجابوا عن الدليل بموافقين أحدهما
على سبيل المعارضة والآخر على سبيل الحل والتصديق .

أما الجواب الذي على سبيل المعارضة والآخر على أن الله تعالى كما كان حالاً بوقوع أفعال
المخلق قبل خلقهم كذلك كان حالاً بوقوع أفعال نفسه قبل خلقها فهو كان على بوقوع أفعال العباد
منهم موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم أن يكون الحق تعالى أيضاً مجبوراً على إيقاع فعله ذلك
ففيه أجبت به في أماله تعالى فهو جبراً في أفعال العباد .

ورددت في شرح المقاصد بالفرق بين المقتضى والمقتضى به حيث قال الاختياري : ما يكون القاعل
متسكناً من تركه عند لزومه فعله لا بعداً وهذا متحقق في فعل العبادي تعالى لأن إرادته قد بدت متعلقة
في الأول بأنه يقع في وقته وجل أن تتحقق سبقت بتركه وليس حقيقة سابقة علم لا يتحقق الوجوب
والاستيعاب أدل على الأول ، والحاصل أن تحقق العلم والإرادة بما فلا يخلو بخلاف إرادة العبد
مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المطلوب بالي ، والفرق غير مؤثر فإن العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين
المقتضى للزيادة والسابق عليها كما لا يخفى فإن نفي الاختيار في الثاني نافذ في الأول والا لا يلحق
أنه غير متعلق به كما سقوا في الحل .

وأما الجواب على سبيل الحل والتصديق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وإن لزمه وقوع ذلك
الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سببه القرب فقدره ذلك الشخص
الآخر ولو أنه لا ينفك اختيار ذلك الشخص الآخر فعله تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لا ينفك
اختيار ذلك الشخص لأن السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص ولو أنه
فعلنا أجاب بحالة المقتضى العرفي هذا الله تعالى عنه .

ونظر لذلك الحق صدر الدين القزويني في إتهام الباري تنظيراً بوجه فقال : وتظهر ذلك أن
يكون ليد طريقان إلى مقصده أحدهما حال ، والآخر ساقط وله قدرة على خلق كل واحد منها

(١) بل أجرى للمثل سبحانه عادة - يحسن فعله - على أن يريد ويخلق ما أَرادته العبد من
الأفعال التي كتبت بها تعالى الله عن أن يخلق على مشية مثبته بقوله تعالى في الحديث القدسي « يا معبودي
كلكم حال إلا من عديته فاستهزئوا أعدكم » رتب العداية على الاستعداد وهو طلب العداية
وإرادتها . وفي الذكر الحكيم « من أراد العاجلة عجل له فيها ما شاء من لذة » رتب التسجيل
القرب على إرادته تعالى ، على إرادة العبد ، وكذلك قوله تعالى « ومن يرد ثواب الآخرة فربنا
عنا » . ولا من كان يريد حرث الآخرة نزد له في سره » .

حين ارادة نقله ولكن قبل أن يشرح في قطع أحدهما اتفق أن رجلا علم بكشف أو الخاتم مثلا بأن رجلا بأرادته يختار الطريق الطال فكان أن علم الرجل في الصورة المقروعة لا ياتي قدرة زيد على قطع الطريق لتساقط كلفه علم الباري تعالى بكفر الكافر مثلا لا يخلق قدرة الكافر على الايمان والحاصل أن الباري تعالى يقدر من طرق المقصور ما يعلم أن العبد بأرادته يفعله لا أنه يقدر فعلا ويحبر العبد عليه انتهى .

أقول : وبإذن كلام هذين العلامةين وحقيقته أن غاية ما زعم من علم الباري تعالى بكل البدويعه له وزعمه في الشيء منسوبة لشرطية متصلة لوجوده يترفع قولنا كذا علم الباري تعالى يترفع فقل من العبد واقع وكل قضية شرطية متصلة لزومية فهي إما محال على ما زعمه المتقدم قتال ولازمية التال المتقدم ولا دلالة لما على حلية أحدهما للأخر ولا مطولية الآخر له أصلا .

وذلك أن التلية انحصر من الزوم شكل شيئين أحدهما علة تامة للأخر مثلا ما زعم وجودا وعندما وليس كل متلازمين وجودا وعندما أحدهما علة تامة للأخر فيضما عموم ونصوص مطلق مثاله طروح الشمس الذي هو علة تامة لوجود النهار وإضاءة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شيء من الآخرين بعله للأخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون المتقدم علة قتال نحو كذا كانت الشمس طالما كان النهار موجودا يترفع كذا كانت الشمس طالما كانت الأرض مضيئة ، ويجوز العكس نحو كذا كان النهار موجودا فالشمس طالما ونحو كذا كانت الأرض مضيئة فالشمس طالما ويجوز أن لا يكون بينهما حلية لكن يكونان مطولين لعة واحدة نحو كذا كان النهار موجودا فالأرض مضيئة ويجوز أن لا يكونا مطولين لعة واحدة نحو كذا كان معنا انسانا كان حيوانا فلهذا ان ليسا بمتلازمين لعدم كونهما مطولين لعة واحدة ، وإنما التال لازم المتقدم .

وإذا عرفت ذلك ظهر لك أن استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لا يستلزم حليته له ، فعلم الراجب تعالى بولوع فعل العبد ليس علة لذلك الولوع والسر في ذلك أن العلاقة بين العلم والمعلوم التي هي متغا الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شية وإنما هي علاقة مطابقة بينهما مما أن المطابقة بين الشيءين على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين كطابقة سطح لسطح ، بحيث لا ينضل أحدهما عن الآخر في جانب من جوانبه أصلا وكطابقة صورة في وجوده عن الخارجيين أو الحياتيين ونحو ذلك هي جميع جزئيات هذا النوع تكون نسبة أحد المتطابقين إلى الآخر ليست بأول من نسبة الآخر إليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما فقط بأن يكون أحد المتطابقين ملبوسا إلى الآخر لا بالعكس كطابقة صورة القوس المنقوشة في الحائط لمرة القوس الخارجية ذاتها صورة متماثلة كثيرة نقشها نقاش الحس ليسا على الصورة الطبيعية الخارجية للقوس وأحدا لما منها لكون عينا لها معرفة أيضا عند غيبتها عن الحس وكطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيلولة جرمها الكثيف بينهما وبين النور وكطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابليتها لصقيل غير مشف كالمرآة الما ينعكس فيها ، وكطابقة

مؤثرتها الخيالية المتفرقة في الخيال فانها صورة شبيهة بمقدارية نفسها الروح الباسر بواسطة المصنوعين
والحسن المتفرقة أيضاً لها من مؤثرها الخارجية أيضاً وكتابتها صورتها العقلية لما بعد الطبيعة
الغير المقدارية التي نفسها فلم يفل بأنايل المتفرقة في لوح النفس بعد تجريد نوراني كل شخص
لها حياً ، فالصوره في كل موضع من هذه المراتح الخمسة تأخذ الهيئة الخارجية الحقيقية الطبيعية
فغلب لها ويقال صورة القوس وهي لا تغيب لها فلا يقال قوس الصورة وانما كانت الصورة
العليا تأخذ السطوح ، وحكاية عنه والتأج لا يؤثر في التبرع ، فالصورة العليا لا تؤثر في العلوم
فلا يتكون العبد مجبوراً في العمل الصالح عنه بسبب شغل العلم بصورة .

ويعلم ان هذا الجواب في غاية الرواقه لكنه انما يمكن من يقول باستقلال قدرة العبد في ايجاد
أفعاله سواء كان مستقلاً في القدرة أيضاً ومن المتفرقة أولاً وهو امام الحرمين .

وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحدها او بمشاركه من قدرة العبد كالفعل
سابقاً . فان هذا الجواب وان نفيه باعتبار هذه القدرة لكن تزد عليه شبهة أخرى فيحتاج الى جواب
آخر وهي على صورة القدرة الأولى يداناً تأخذ القدرة فيه بدل العلم فتقول :

كل فعل مطلوب ايضاً من المكلف بالاختيار فهو انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى وكل
فعل انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى فيحتاج المكلف اليه بالاختيار حال .

أما الصغرى : فليسوم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معلوم ، بالاجهاد أو بوجوده بالاعدام .
وأما الكبرى : ففلا يلزم ابتناع الثوريين على أثر واحد . فكل فعل مطلوب ايضاً من المكلف
بالاختيار انما يقع له وقع ، وتأثير قدرته تعالى فيحتاج المكلف اليه بالاختيار حال فالتكليف به تكليف
بالحال : وكل تكليف بالحال فهو حال من التام فكل حال من التام فهو ميسر لكل ميسر حال
الممكن موجب لقضائهما لكن لقضائهما حكمة تعالى حال وموجب الحال حال فالتكليف بما لا يكره تكليف
حال ثم ان المصنفين للعراب عن هذه القصة وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى فثبت ما تقدم في
الجواب عنها حسب ترتيبها بهم وبيان ذلك ان الحال على قسمين : أحدها حال لذاته والآخر
حال لغيره . أما الحال لذاته فهو ما يكون ماضية كائنه في ثبوت الاستحالة لما ذم أو عارضا
من غير توقف على وجود شرط أو انتهاء مانع فانما كان كالتركيب ، أو صفة كاجتماع العندين .
وأما الحال لغيره : فهو ما يكون متناً استعمالاً ماضياً عارضا عن ذاته ذمناً أو عارضا وهو ينقسم
الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج . وهو متناً الاستحالة - اليها أحدها كونه خلاف
الحكمة والنسق والآخر كونه خلاف شغل العلم أو الاختيار أو القضاء أو الإرادة .

والقسم الثاني : وهو كون الشيء مخالفاً للحكمة الآلية والنسق المادي - وهو المسمى بالحال المادي
كفعل الجوارح ، والطيران الى السماء ، وحمل الجبل - فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر الى
قدرته تعالى مع إمكانها الثاني والى حكمته في ترتيب هذا النظام الاكمل .

وبيان المقام يحتاج الى نوع بسط من الكلام وهو ان الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو

عرضية لازمة أو مفارقة ثم ان العقل يحكم عليه بحكم خاص بسببه ملاحظته بأمر خاص من تلك الامور لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة ويمكن هذا حكمه على ذلك الشيء بجهة يحكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الامور غير الأمر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه غذاء للبدن من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القريبة من النقل وبالعكس لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه ذرأبادة لثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مفروغ عنه .

اذا عرفنا هذا فاعلم ان هذا الأمر الباطني والنظام النفسي الذي اوجد الله تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه ستة المظردة على طبق النظام العلمي الازيل يمكن أن يلاحظه العقل من كونه متعلق القدرة الفعالة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة . فان لاحظته من الوجه الاول امكنه ان يحكم عليه بمواز فرط نظامه وخرق نفسه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الطبيعة فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح صلا لكن بالنظر الى الامكان الذاتي فقط وان لاحظ الثاني حكم حكما ضروريا بأنه الآن باقي على مايتجه حكما لا يحصل متعلقه بتغيير ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتبينك على نقطة ان أخذ التوفيق بعددك امكنك أن تلجوا كثيرا من ظلمات الله الواردة على كلام المحققين في مواضع يدفعك اليها البحث والنظر . ومن ان اخلاق القدرة ومتعلقها بكل شيء بالنقل ياتي الحكمة التامة واخلاق الحكمة ياتي اخلاق القدرة ، والكمال انما هو اخلاق الحكمة . ولتبين لك في مثال ما توضع لك مشترك بين الجهور وهو أن التجار مثلا يقتروا على التصرف في القطع الخشبية كيف ما أرادوا لكن صناعته وحكمته تقتضي أن يصرف فيها على طبقها وان لا يهتلق متعلق قدرته بها على وجه يخلق صناعته وحكمته حتى لو أخلفها وتصرف في الخشب تصرفا لا يمكن منه أن يخلق منها صورة متقة ثم يضل بل قد يجنونا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم متعلق قدرته بالانها ، ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسر فيه ما يستدعي في الفصل الاول من هذه المقالة ان متعلق القدرة بالأمر الكلي كاف في صحة متعلقها بكل جزء من جزئياته حتى لو لم يتعلق بالنقل بشئ أصلا ما عدا ذلك في كونه قادرا بل يتبع أن متعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالنقل لكن لانهاه على نفسه وذلك الغير أقسام ثلاثة .

الأول : عدم تعلق المقدرات ذاتها لا يمكن أن متعلق القدرة بحسبها بالنقل الا اذا انتهى أحد الأبد لكن انتهاء أحد هذه حال متعلق القدرة بحسبها بالنقل حال .

وقوله متعلقات القدرة أو متعلقاتها لانهاهي ان أرادوا به المتعلق والمتعلق بالقوة والصلوحة فالانهاهي في كلامهم عدم ملكة وحدى . وان أرادوا المتعلق أو المتعلق بالفعل فالانهاهي فيه لاختصاصية يعني انه مامن جهة من المتعلقات والمتعلقات الا ويمكن أن تقع بعدا جهة أخرى من غير

وتقرئ متحده ما والايمية (١) بهذا المعنى مجازية .

الثاني: انه ما من آن من الائنات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو خده ومن أوجد أحدهما فيه أصبح الآخر لكن لا إلهاء بل لاستزاده محالا إلهاء وهو اجتماع المتضادين .

الثالث: مثالا: ونفخ المكن المسكن ويوضح أنه ذلك مذكوره في الجواب عن شبه ودهت على تعريف الجنس بأنه الذي يصل على الكثير المنطق بالترشح وهي (٢) أن هذا التعريف يقتضي أن يكون كون الجنس أهم من الترخ وشتلا على صفاتي عطفة ضروريا مع كونه تعالى قادرا على أن لا يخلق إلا نوعا واحدا من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصدق عند جميع الظنين .

وأجابوا عن ذلك بأن وجوب أهميته واشتتاله على صفاتي عطفة انما هو بالنظر الى الحكمة القائمة بالإنسان والعادة الاتية المكتسبة بالجهود التي ليس فيه عقل والقدرة التي ليس فيها تفهمان ، فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهي عقلية ومشتتة لأن يوجد الجنس في الأنواع المختلفة وكلما كانت الحركات طالية لوجوده في أنواع عطفة لا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر في نوع أو فرد لكن المقدم حتى فكذلك الثالث .

وأما جواز انفصاله في نوع آخر فلا يمكن وكل أمر يمكن أن يوجد ان تعلقه بوجوده القدرة الاتية للطاقة فانفصاله في نوع أو فرد يمكن أن يوجد ان تعلقه بوجوده القدرة الاتية المطلقة .

ثم اعلم ان المستحق القلي قد يلحق بالقياس الى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحق بالقياس الى قدرة البعد فينضم بالنظر اليهما الى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره كعقل الجواهر وقسم جنسه مقدور له لكن توجه أو عنته غير مقدور له كالصعود الى القيد وحمل الجبل .

وأما القسم الثالث : وهو كونه خلاق متعلق العلم أو القدر أو الإخبار أو الإرادة فكما كان أبي لحب فانه تعالى علم أزلا بأنه لا يقر من وقضى بذلك وانتهى به وأرادته .

إذا عرفت هذا فاعلم انهم احتضروا في القسم الأول وهو المحال إلهاء قبله بفتح التكليف به اجلا وأقبل فيه خلاف فالجهود منها التكليف به وجزءه بعض الأفعال . ثم اغضب الجوزون في ونحوه لمصروفهم على أنه غير واقع ، وأمام الحرمين في الإلهاء والإمام الرازي في إل المطالب العاليه وذكره الأندلسي وغيره على أنه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا لحب كلف بأن يصدق

(١) فلا يضر جريان برهان التطبيق في التصور وانحصار الإحصاء لأن لاحتامها لا يقتضي وأما تعلق علم الحسابات بالأمور الغير المشابهة فلا يجرى فيه التطبيق لانهم اجبوا في جريان التطبيق التطبيق بالنسبة لادعوا البداهة ان التطبيق بالنسبة لا يقتضي وجود وجود الأساس في الخارج والعلم لا يستلزم الوجود كما قلناه مرجع لسانيدنا العلامة عبد الرحمن الأندلسي عن شيخه الحكيم الحق محمد بن علي المعروف ببلالجي الأندلسي شيخ النجاشي في القرن الخامس عشر د . (٢) أي القصة الواردة د .

بانه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته .
 واما القسم الثاني : وهو المحال المادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه
 فالجهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة .
 واما القسم الثالث : فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطلق
 وفي كونه في الاخبار بمقتضى لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه القسم الاول والصحيح
 انه متمتع لغيره وتحصيل أدلة هذه الاقوال محرر في محله وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة .
 اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منعوا
 النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالاً لم يختلفوا في علة ذلك ففهم من قال عدم القامعة غير ضائر
 لأن أفضاله تعالى لا تامل . ومنهم من قال بوجود القامعة فيه وهي تثير المكلف للاشتغال وفيه ان
 هذا الجواب انما تدفع به شبه العلم واخواته ولا تنفع في تهيه القدر اذا التيقؤ أيضا حاصل بقدرته
 تعالى فلا إشكال بحاله .

وأجاب السعد في التلويح (١) بأن الفعل وان كان عفوفاً بقدرته الله تعالى لكنه أجرى عاده بأنه
 لا يخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفاً عليه وهو فعل العبد
 وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتباري والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة
 انما تتعلق بالممكن الوجود . ويورد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه
 عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

وأجاب المولى شمس الدين القنارى « في عين الاعيان » بقوله : المختار هو القول بالكسب وكسب
 العبد عبارة عن أمر نفسي يقوم به ، ويعد محلاً لأن يخلق الله فيه فعلاً يناسب تلك النسبة وليس هذا
 الكسب من الله تعالى اذ لكونه عديماً غير موجود لم ينسب الى خلقه وإيجاده ولا تنصاف العبد به
 صار له مدخل في علية خلق الله تعالى وقابلية ذلك المخلق فيه ، شأن القابلية ان تكون شرطاً
 للخلق والتأثير لاجزأ منه . فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينشئ الجبر ولانه ليس

(١) ومثله في شرح النسفة له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد
 قدرته و ارادته الى الفعل كسب . وإيجاده الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . الى آخر ما ذكره هناك
 واما ما في شرح المقاصد فأيضاح منه لا يترتب على القول المشهور من الاشعري وهو في المعنى ابطال
 للمقدم بطلان التالي . ذ . (٢) ويدفع بان تعلق علم الله و ارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد
 بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرأى المجرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل
 تعلق علم الله و ارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقهما بالزمان كما هو ظاهر لمن
 أنعم التدبر فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله في كلام عبد الحكيم السالكوني
 ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنج الجبر من العلم وليس بمتجه من جهة انه علم . ذ .

العبد جزء من القاطنة بخفى القدر وصح التكليف ويورد عليه ماورد على السعد .
واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر التدرجات مراتب القدمات الفكرية عن ذروة علمها
قاصرة حتى ان شارب المقاصد نقل عن حجة الاسلام التزالي انه قال : لا بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون العبد خالفا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل يقدر بقدره الله تعالى
اختيارا ويقدر العبد على وجه آخر من التعلق بغيره بالاكتساب انتهى .
فانه لم يبين ذلك التعلق بالمسعى بالاكتساب فاقضى كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن
كنهه مجهول فيكون من عالم التيب يمكن حصوله في الدنيا لتخص بوجه الاسم ان الله تعالى لو
بالاعلام (١) أو بالندس .

ويدل على ذلك ايضا كلام الشيخ في « الفتوحات » وهو ان صورة خلق الاحمال موروثة
(لام آت) في حروف الجبل فان الرائي لا يدري اى القهظين هو القهظ حتى يكون الآخر هو
الآت وبسى هذا الحرف الذى هو لام آت حرف الانبساط في الافعال فلم يتخلص الفعل
الظاهر على يد المتعلق من حرمانه ولكن ان قلت هو له تعالى صدقت ، وان قلت هو المتعلق مع الله
صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى العبد بالتكاليف لولا احاطة العمل اليه بنحو قوله واعلموا
ثم قال فكنت لم ازل اتقى التعليل الا لغيري في الفعل ثلثة واكملت اخرى بوجه يقتضيه التكليف
ويطلبه اذا كان التكليف بالنسب من حكم سليم ولا يصح ان يقول تعالى لن يعلم انه لا يفعل وافعله
الا لقدره له على الفعل .

وقد ثبت الامر واللهى للعبد مثل « انبؤوا الصلاة » مثلا فلا بد ان يكون له في الفعل حصة
تعلق من حيث الفعل به يسمى قاطنا وان كان كذلك صححت سيقترح التعليل في الفعل بهذا الطريق
كنت انبه وهو طريق في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كتفت عملولا
بد من ذلك والحاصل ان العبد ما صح له نسبة الفعل الا من كون الحق تعالى جله خليفة في الارض
هو جرد عنه الفعل بالكلية لا يصح ان يكون خليفة ولما قيل التعلق بالاسماء وهذه القائمة بما نبين
عليها تليد اسماعيل حفظه الله تعالى ولما افقدها لم يعرف احد قدر ما دخل على من السرور .
وقال في معنى قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون مالا تقولون كبر مقتا عند الله ان
تقولوا مالا تقولون » . بلان الاشارة يا ايها الذين آمنوا من وراء سباب لم تقولون ان الفعل لكم
وهو ليس كذلك فانه لى فكيف تعذبون الى انفسكم مالا تقولون حقيقة .

وقال اعلم ان الانسان مجبور في حين اختياره (٢) عند كل ذى عقل سليم مع ان جميع ما يظهر عنا

(١) لكنه ليس من اسباب المرفة للآخرين عند فعل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج
من أقوال صاحب الفتوحات في هذا الصدد فلا يخفى كتابه من أقوال بعض من يلجج بالكشف وشهد
به بين المجهود وان كانت شطحات الشيخ مروقة . وليس هذا موضع بيان ذلك . ر .

(٢) والقول بان الانسان مجبور في اختياره يدعى الطبعين وغالب الفلاسفة عليه على كلام الاشعري

من الاتصال بحدوث أن يضل الحق تعالى وحده لا بأيدنا ولكن ما وقع ذلك في التعاقد وما طهر الا بأيدنا إذ الأعمال أمراض والأعراض لا تظهر الا في الجسم وهذا وإن كان صدقا فقد أغف أهل الله أن يصحروا به وانما غفلوا و الأعمال قد خلقا والعيد اسنادا ومجازا .

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق اعلم ان الخلق خلقان خلق تقدير يقدم الامر الاسمي كما قال تعالى و ألا له الخلق والامر وفاته قدمه في الذكر . وخلق إيجاد وهو الذي يسبق الامر الاسمي فيكون حين قبول الكائن للتكوين فيكون على الامر قائما جواب الامر وهي فاء التصيب وليس الجواب والتصيب الا في الرتبة لان الامر الباطن على خلاف ما يقوم من أنه لا يشكون إلا عند الامر بقوله تعالى له كن ولولا هذا لم يكن . فالخلق الذي تقدمه انه لا انتاج القول كما لا انتاج للعلم عليه تعالى لما حدث الا ظهور المكون لنام الشهادة بعد ان كان غائبا في علم الله تعالى .

وقال أيضا الامر الالهي اذا كان على أسنة الوساخط (١) و مثل أمهم الصلاة و يصح ان يصيب بعض الناس لتوالت استنظام على الإرادة الأكبية وهي لم ترد استنظام الامر . فكانت تعالى قال لم حيث غفلوا بأنفسكم من غير إرادتي وليس من قدرتهم ذلك فكان المعلق بهم جسم و كن و لأرواحها فكانت كالتي يحرم عليهم استنظامها الا بالاضطرار وهي تعلق الإرادة بغيره بخلاف ما اذا تعلق بهم و كن و ألهي الذي هو الامر الالهي بلا واسطة فانه يوجد عن الصلاة .

وقال أيضا ما أجل من قال ان الله تعالى لا يضل بالآلة وهو خطأ و لم تتطوّر ولكن انشغلهم وما ربيت اذ ربيت ولكن الله ربي و قضاء يكفر بما هو مؤمن هذا هو السبب السبب فالسبب آلة العيد والعيد والسبب آلة له تعالى .

وقال أيضا ان مسألة خلق الاتصال ونقل وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا حال كونه ليس بفاعل وقد مكنت دعوى استنساخها ولم ينتج لي بالحق فيها على ما هو الامر عليه الا لية تقيده لهذا الباب في ستة ثلاث وثلاثين وسبعة وكننت قبل ان ينتج على ذلك يصر على تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قوم وبين الخلق الذي يقول به قوم وما كنت أعتقد الا الجبر النص وآن قد عرفت تحقيق هذا المسألة على القطع الذي لا شك فيه وعرفت الفرق بين المقادير الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفني بكتف بصيرت على خلقه الطرق الأول الذي لم يقدمه خلق اذ لم يكن ثم الا الله تعالى وحده وقال لي في سري انظر أبحاثا أمر يورث النفس والجيرة ؟ قلت لا يورث : فقال فكيف جيع مآراء من المحدثات ما لا يحد فيه أثر ولا شيء من الخلق فانا الذي أخلق الاشياء عند الاسباب لا بالاسباب فتكون عن أمرى خلقت الثلج في عيسى وخلقته التكوين في الظاهر قلت له يارب نفسك أنتن غابطت بقورك افضل ولا تغفل قال لي اذا حالتك بشيء من طري فالزم الأدب

عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة واليه ينزع الثلاثة من الاتحادية وقد سبق منا ما ينشئ عن من التوسع هنا في بيان ذلك . د . (٢) أن الرسل صلوات الله عليهم . د .

ولا يخافني فإن الحضرة لا تحبيل العاقلة . قلت له يا رب وهذا عين ما نحن فيه ومن يخافني يحمي من
بأدب إلا أن خلقت الأدب والمخافة فإن خلقت المخافة فلا بد أن تقع وإن خلقت الأدب فلا بد
من وجوده . فقال لي هو ذلك فاسمع وأنتصت . قلت له ذلك يا رب أخلق السمع حتى أسمع ،
والأنتصت حتى أنتصت . ولا يخافني الآن سوى ما خلقت وحدك . فقال لي ما أخلق إلا ما علمت
وما علمت إلا ما هو المعلوم علي حين تخلق علي في الأول ولي الحجة البالغة .

وقال في قوله تعالى : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون : أنا كانوا يسألون لأنهم إذا علمهم عند
السؤال على شهود الحالة التي كانوا عليها في علم الذي لا اقتراح له تخفوا حينئذ أن علمه تعالى ما يتعلق
بهم إلا بحسب ما هم عليه . وأنه تعالى ما يحكم فيهم إلا بما كانوا عليه مع أنه تعالى عالم بالاختيار
لا بالثبات فافهم وإياك والتلطف .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكائي من الانقياد بعض ما أحابه من المكروه إلى الله تعالى
فأوحى الله تعالى إليكم تشكروني ولست بأهل ذم فكذلك كان بدأنا أنك في علم النبي أفريدان أغبر الدنيا
من أجلك وأبدل الفرح بسبكك والله تعالى أعلم .
وصل بكمه وسلم على طاهر القسم وآله وصحبه أجمعين

تم الكتاب

بسم الله وتوفيقه وبركة رسوله الأعظم وبمعاونة
استاذ المحققين العلامة المحدث الكبير

صاحب القضية

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة النجاشية سابقاً ونزيل القاهرة

